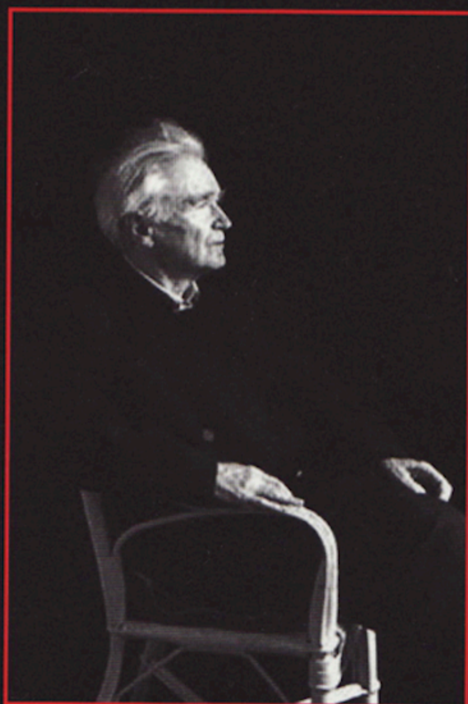
Cioran

sau excesul ca filosofie

Nicolae Turcan



LIMES

www.nicolaeturcan.ro

Nicolae Turcan

Cioran sau excesul ca filosofie

Colecția PARADIGME
Coordonator: GHEORGHE PERIAN
Coperta: CRISTIAN CHEȘUȚ
Editor: MIRCEA PETEAN
Tehnoredactare: NICOLAE TURCAN

© Editura LIMES, 2008
pentru prezenta versiune
Str. Snagov, 3/9
400420 Cluj-Napoca
Tel./fax: 0264/544109; 0723/194022
Email: edituralimes@yahoo.com
http://www.edituralimes.ro

ISBN 978-973-726-329-2

Nicolae Turcan

CIORAN
SAU EXCESUL CA FILOSOFIE

Prefață de Livu Antonesei

Limes
Cluj, 2008

www.nicolaeturcan.ro

Părinților mei, tuturor părinților mei

www.nicolaeturcan.ro

CUVÂNT ÎNSOȚITOR LA O CARTE CARE ÎNCEARCĂ IMPOSIBILUL

S-a întâmplat să fac parte din comisia care a analizat prima versiune a acestei cărți, pe când era o teză de doctorat. Era o teză de doctorat dintr-un florilegiu de patru, toate axate pe subiecte de filosofie românească interbelică și toate excelente. Ceea ce distingea însă lucrarea lui Nicolae Turcan, în acest ansamblu omogen de nivel ridicat, era perspectiva adoptată. Celelalte trei lucrări erau mai ales abordări — excelente, cum spuneam! — de istoria filosofiei românești, în vreme ce teza de atunci, care a devenit cartea de acum, fără a părăsi întru totul perspectiva istoricului filosofiei, făcea un pas mai departe, spre o abordare de filosofie propriu-zisă, cu binevenite ingrediente de filosofia culturii, parțial pe linie blagiană, parțial pe cea a filosofiei vieții și a filosofiei culturii germane. Aș putea spune că întrevăd în istoricul filosofiei de azi — o teză despre un autor, Cioran sau oricare altul, este în primul rând, un demers istoriografic — potențialul filosof viitor și mi-ar face plăcere ca această mică profeție a mea să fie confirmată de cariera intelectuală a autorului care debutează acum cu o carte atât de bine realizată — de altfel, între versiunea de atunci a cărții și cea de acum, autorul a produs importante și binevenite intervenții —, atât de originală ca manieră de abordare, atât de importantă, în cele din urmă, în exegeza operei cioraniene (care nu este nici redusă ca dimensiuni, nici neînsemnată valoric).

Pariul pe care și l-a pus, în această lucrare, Nicolae Turcan nu este unul ușor. Despre Cioran se poate spune, în fond, aproape orice — și s-a și spus! —, se pot pronunța judecățile și evaluările cele mai diferite și chiar contradictorii și, în mod ciudat, nimeni nu

s-a înșelat, nimeni nu se înșeală, nimeni nu s-ar putea înșela, indiferent de ceea ce ar spune. Fiind un autor paradoxal și oximoronic, opera sa, în funcție de selecția și de unghiul de vedere adoptate, permite natural asemenea judecăți contradictorii. Cioran însuși, ca personaj al vieții și operei sale, este un fel de întrupare perfectă a contradicției, a tuturor contradicțiilor omenești. De altfel, în capitolul introductiv, autorul și face o riguroasă trecere în revistă a panopliei atât de variate, de exuberante de interpretări la care au fost supuse viața, persoana și opera lui Cioran. D-Sa constată ceea ce afirmam și eu puțin mai înainte, că despre Cioran s-a spus și se poate spune orice. Dar adaugă: se poate spune și ceva pe deasupra, ceva care să poată pune la un loc toate aceste afirmații și judecăți atât de contradictorii. Scurt spus, autorul tentează imposibilul și, lucru de laudă, pare să-l facă posibil. Numește acest lucru, acest factor unificator „atracția pentru extreme" — și cred că nu se înșeală! —, pentru extremele existențiale, dar și pentru cele politice, cea din urmă înclinație explicând, în opinia mea, cel mai bine până acum, episodicele, dar pasionalele și halucinantele „admirații" cioraniene pentru legionarism, hitlerism, fascismul italian etc. Cred, de altfel, că este prima oară cînd înțeleg cît de cît atracția pe care au putut-o exercita asupra tânărului Cioran, un om atît de cultivat, de inteligent, de anarhic și de „nevrozat", niște plăsmuiri nu doar în mod evident aberante, ci și foarte liniare, foarte puțin subtile.

În prima versiune a textului, Nicolae Turcan subsuma această „atracție pentru extreme", atît de pregnantă în tot ceea ce este cioranian, unei categorii filosofice pe care o numește „exces", pe care o integra categoriilor abisale ale inconștientului blagiene. Mie mi s-a părut cam hazardată operația și am exprimat acest lucru. În fond, nu-mi dădeam seama în ce măsură am putea fi îndrituiți să aducem această completare „matricii stilistice" blagiene, care se referă la ansambluri culturale vaste, la culturile propriu-zise, nu la indivizii culturali. În opinia mea, am putea face acest lucru doar în măsura în care categoria „excesului" ar avea o acoperire mult mai mare decît un individ, fie acesta și excepțional, sau chiar mai mulți

indivizi excepționali, deci în măsura în care ar „colora" convingător întreaga cultură română, socotită îndeobște una a reținerii, a bemolului, a liniștii și calmului, când nu se spune de-a dreptul — cum Cioran însuși o face! — minoră. Mă bucur că autorul a luat în considerare observația mea și a preferat să urmeze o altă cale, integrând „excesul" unei tradiții filosofice vechi care începe cu ***hybris****-ul grecilor antici, întrucît aceștia știau că, pe lângă măsuratul* ***kalos****, există și nemăsura, excesul, în termenii lor,* ***hybris****-ul. Încă o dată, sînt bucuros că autorul a găsit mica mea obiecție demnă de luat în seamă și că a dezvoltat argumentația în chestiunea categoriei „excesului" într-o direcție mult mai favorabilă propriului său demers, explicația unificatoare a oceanului de contradicții ce străbat viața, personalitatea și opera cioraniene.*

Revenind la ansamblul cărții, aș spune că autorul reușește să câștige pariul dificil, aproape imposibil, pe care și l-a propus de la început. Cu siguranță că, în urma, lecturii acestei cărți, Cioran nu devine un personaj și un autor mai puțin contradictoriu, că asta chiar nu se poate!, dar unul mult mai ușor de înțeles chiar în și chiar prin contradicțiile sale. Iar ca elemente ale acestui remarcabil ansamblu, vreau să amintesc bibliografia pe care o suspectez de completitudine, excelenta curgere a demonstrației, care nu se rătăcește la drum, oricâte ocoluri ar avea de făcut prin meandrele cioraniene și, nu în ultimul rând, stilul. Un stil sobru, cu foarte puține efecte căutate, dar în același timp cumva plastic, colorat în ideație — oricum, perfect adecvat, atât de dificilului obiect supus analizei spectrale, cât și interpretării.

20 februarie 2007, în Iași
Liviu Antonesei

www.nicolaeturcan.ro

Motto:

„Obsesia *ultimului* în toate cele, ultimul ca o categorie, ca formă constitutivă a spiritului, ca anomalie originară, și chiar ca revelație...”

Cioran, *Sfârtecare*

www.nicolaeturcan.ro

I. INTRODUCERE

DIVERSELE ABORDĂRI CRITICE ALE OPEREI lui Cioran s-au izbit de la bun început de cascada contradicțiilor pe care gândirea acestuia le cuprinde. Întrucât nu există un singur Cioran[1], se poate vorbi cu îndreptățire — ca despre o „veritabilă dominantă exegetică"[2] — de dificultatea/imposibilitatea comentării acestei opere. Negații extreme, adeseori scandaloase, sunt negate la rândul lor în aceeași frază, ori câteva pagini mai încolo, atunci când nu sunt pur și simplu contracarate de afirmații insidioase, ce aruncă în perplexitate încercarea exegetică.[3] Avem de-a face, după cum observa un comentator francez, cu o scriitură care neagă ceea ce afirmă.[4] Profund conflictual, discursul cioranian se lasă greu surprins într-o interpretare unică. Despre Cioran e mai facil să scrii scurte eseuri sau notații fragmentare, care să păstreze nealterate (și neînțelese![5]) contradicțiile, decât să te înhami la o exegeză unitară, cu puțini sorți de izbândă. Ase-

---

[1] Vezi WILLIAM KLUBACK, MICHAEL FINKENTHAL, *Ispitele lui Emil Cioran*, traducere și note de Adina Arvatu, C. D. Ionescu și Mihnea Moise, Ed. Univers, București, 1999, p. 12.

[2] CONSTANTIN ASLAM, „Emil Cioran — gândirea vie și respingerea terțului hermeneutic", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, p. 97.

[3] PATRICE BOLLON, *Cioran l'hérétique*, Éd. Gallimard, Paris, 1997, p. 150.

[4] SYLVIE JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, Paris, 1990, p. 24.

[5] MICHAEL FINKENTHAL arată că, pe măsură ce înaintăm în lectura lui Cioran, confuzia sporește în loc să se diminueze (WILLIAM KLUBACK, MICHAEL FINKENTHAL, *Ispitele lui Emil Cioran*, p. 34).

meni sofistului lui Platon, Cioran îți scapă tocmai atunci când aveai iluzia că s-a lăsat prins, parcă pentru a sublinia încă o dată că gânditorul scrie pentru poeți, iar nu pentru profesorii sistematizatori; acestora din urmă le rămâne filosoful, personaj de care Cioran se îndepărtează[1] însă critic, aruncându-l în conul de umbră al negațiilor susținute. De aceea o întrebare ni se pare legitimă: nu este oare încercarea exegetică sortită de la bun început eșecului, atunci când ia în discuție un gânditor precum Cioran — excesiv, risipit în contradicții și refractar la sistem?

Vom încerca să răspundem în lucrarea de față că imposibilitatea unei priviri unitare asupra fragmentelor cioraniene poate fi depășită, că gândirea fragmentară, decriptată într-un anume fel, poate fi surprinsă într-o exegeză unitară. Soluția noastră, pe care vom încerca s-o demonstrăm în baza unei analize atente a operei lui Cioran, pornește de la ideea că, pentru a-l înțelege, trebuie să apelăm la conceptul de *exces*, adevărat punct de fugă în ansamblul scrierilor lui. Dar cum excesul nu poate fi gândit în afara unor limite pe care să le excedeze, discuția se va menține în câmpul metodologic deschis de peratologia[2] lui Gabriel Liiceanu. Am putea spune că excursul de față este un fel de peratologie aplicată, fiindcă liniile de forță ale limitei vor fi recognoscibile în structurarea capitolelor, în polarizarea discuțiilor, în organizarea ideilor etc.

Deși nouă prin caracterul radical propus aici, soluția a fost parțial sesizată și de alți comentatori, fără ca ea să se constituie într-un demers filosofic consistent. Astfel, Dan C. Mihăilescu vor-

---

[1] Fără ca distanța să fie prea mare, fiindcă e dificil de răspuns la întrebarea dacă avem de-a face cu un scriitor sau cu un filosof, Cioran fiind „inclasabil și refractar la categorii" după cum observă Sylvie Jaudeau, care preferă să-l definească simplu — „un spirit liber" (vezi Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, pp. 13-14).

[2] Pentru o discuție asupra peratologiei, vezi Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Humanitas, București, în special pp. 169-172. Mărturisim că această lucrare a inspirat, de altfel, cercetarea de față, alături de *Trilogia culturii* a lui Lucian Blaga.

bea despre Cioran ca despre un exces în excesul generației interbelice[1], Liviu Antonesei susținea că este „probabil cel mai excesiv spirit polemic al generației sale”[2], Ionel Necula pomenea despre „aptitudinea pentru extreme și pentru exultanță”[3] a lui Cioran, iar H.-R. Patapievici îl considera pe gânditor drept un „fetișist al excesului”[4], afirmând că pentru Cioran, criteriul adevărului este excesul[5]. (În fapt, excesul se referă mai puțin la *adevărurile* cioraniene, recunoscute ca adevăruri întâlnite și la maeștrii săi, Pascal, Schopenhauer și, mai ales, Nietzsche — după cum observa Susan Sontag, în introducerea la ediția engleză a volumului *Ispita de a exista*[6], și după cum recunoștea autorul însuși —, cât la felul în care acestea sunt *modulate stilistic*. Acuza de lipsă de originalitate combinată cu recunoașterea statutului de stilist desăvârșit sunt două argumente care, deși contradictorii, deși insuficiente, întăresc ideea *modulației prin exces* a ideilor-adevăruri cioraniene. O constatare similară face și Nicole Parfait, care observă că moralistul — ale cărui apoftegme nu au nicio valoare didactică — este de fapt un estet.[7])

De asemenea, într-o carte bine scrisă, dar greu de acceptat, atât în demersul ei exagerat freudian, cât și în concluziile referitoare la acuzația de extremism politic perpetuu, adusă gândito-

---

[1] Dan C. Mihăilescu, „Prefață” la Cioran, în *Revelațiile durerii*, ediție îngrijită de Mariana Vartic și Aurel Sasu, Ed. Echinox, Cluj, 1990, p. 16.

[2] Liviu Antonesei, „Momentul «Criterion» — un model de acțiune culturală”, în *idem*, *Nautilus*, Ed. Cronica, Iași, 1998, p. 65.

[3] Ionel Necula, *Cioran, scepticul nemântuit*, Ed. Demiurg, Tecuci, 1995, p. 115.

[4] H.-R. Patapievici, „E.M. Cioran : entre le «démon fanfaron» et le «barbare sous cloche»”, în *Lectures de Cioran*, textes réunis par Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 61.

[5] *Ibidem*, p. 62.

[6] *Apud* William Kluback, Michael Finkenthal, *Ispitele lui Emil Cioran*, p. 50.

[7] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, Éd. Desjonqueres, Paris, 2001, p. 119.

rului de la Rășinari, Valentin Protopopescu îl include pe acesta în rândul personalităților-limită, încadrându-l în „nosografia vagă a *borderline*-ului”[1], caracterizată de stări-limită. Cum demersul de față nu este unul psihologic și cum nici Cioran nu se limitează la psihologie, atunci când ia în considerare atitudinea extremă care-l caracterizează, păstrăm doar sugestia, binevenită, din acest domeniu conex.

Nu în ultimul rând, semnalăm o observație a unei comentatoare franceze: persistența excesului în tonul lui Cioran ne ajută să-l înțelegem nu doar pe Cioran, omul și personajul scrierilor sale, dar și pe scriitorul și gânditorul care este[2].

Toate aceste exemple ne îndreptățesc să facem un pas *radical* mai departe și să încercăm o analiză a întregii opere a gânditorului din perspectiva excesului. Întrebările cărora va trebui să răspundem sunt următoarele: Care sunt formele excesului care dinamizează scrierile lui Cioran? Cum apar marile teme cioraniene coagulate în jurul acestui concept peratologic? Cum poate excesul să înstrăineze gândirea de exigențele ei logice, pentru a o face să plonjeze frenetic în paradoxuri irezolvabile? Și, firește, în ce fel este excesul cheia pentru înțelegerea profundei unități a operei lui Cioran, unitate despre care pomenea Nicole Parfait[3], în pofida contradicțiilor răspândite pretutindeni?

Pentru a răspunde, vom analiza mai întâi ocurențele excesului în opera lui Cioran, fapt care va configura peratologic câmpul cercetării. Vom lua apoi în discuție principalele teme cioraniene — scrisul, gândirea, viața, omul, suferința, moartea, religia, Dumnezeu, politica — încercând să demonstrăm că excesul este de fiecare dată prezent, modulându-le pe fiecare în parte și aruncând o lumină unitară asupra contradicțiilor ce abundă. Și pentru că, după cum recunoștea și Cioran, în afara expresivității și a stilului, sensurile pot părea lipsite de originalitate, fiind vorba

---

[1] Valentin Protopopescu, *Cioran în oglindă: încercare de psihanaliză*, Ed. Trei, București, 2003, pp. 213-214.

[2] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 167.

[3] *Ibidem*, p. 8.

de probleme general-umane cu o anumită recurență în peisajul gândirii post-nietzscheene, vom vedea în ce fel semnul abuziv al excesului le transformă în reușite stilistice.

Din punct de vedere metologic, dat fiind că despre o evoluție *radicală* a lui Cioran se poate vorbi doar în raport cu extremismul politic, cercetarea se va derula transversal, pentru a surprinde sensurile principale din spectacularul paradoxurilor, excepție făcând capitolul referitor la angajarea politică a lui Cioran, unde diacronia istorică s-a impus de la sine. De asemenea, precizăm de la bun început că vom folosi termenii „exces", „extremă" și „atitudine extremă" unul în locul altuia, după cum ne-o vor cere exigențele stilistice, plasându-i într-o relație de sinonimie.

II. EXCESUL. AVATARURILE UNUI CONCEPT

Întemeieri

Într-un scurt cuvânt introductiv la volumul *Singurătate și destin*, unde sunt adunate marea majoritate a articolelor de tinerețe, Cioran scria, la jumătatea anilor 1990:

> „Sunt eu? Nu sunt eu? Rămân perplex în fața anilor, a evenimentelor și a atâtor cuvinte cu sens și fără sens. Cum să nu fiu contaminat de un inepuizabil orgoliu, de credința în sine și de victoria asupra fricii de ridicol? Adevărul este că credeam în mine, că-mi arogasem o soartă și că tensiunea interioară era întreținută de un vârtej în același timp rafinat și sălbatic. *Secretul meu era simplu: n-aveam simțul măsurii* (s.n.). În fond aceasta-i cheia oricărei vitalități”[1].

Mărturia — cu atât mai importantă cu cât surprinde, „simplu”, pentru a relua adjectivul folosit de autor, linia fundamentală a articolelor — e viabilă și datorită privirii obiectivate de distanța celor aproximativ șaizeci de ani care-l despart de acele scrieri. Demăsura, nechibzuința, exagerarea sunt atribute ale felului în care tânărul Cioran înțelegea să-și scandalizeze, scriind, contemporanii, la fel cum va continua s-o facă până la sfârșit. În aceste condiții, nu e oare corect să-l credem pe cuvânt atunci când, succint și laconic, își situează viziunea asupra lucrurilor sub un

[1] Cioran, „Notă introductivă”, în *Singurătate și destin*, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 7.

mare semn de exclamare, după cum afirmă, de altfel, și în *Mărturisiri și anateme*[1]?

Ce poate să însemne această lipsă de măsură, decât că acea „atitudine extremă", ce apare încă din scrisorile către Bucur Țincu, se manifestă, uneori cu violență, filtrând datele care ajung în opera scrisă, creându-le chiar, amplificându-le sau nimicindu-le, după cum o cere spiritul cioranian? „Obsesia *ultimului* în toate cele, ultimul ca o categorie, ca formă constitutivă a spiritului, ca anomalie originară, și chiar ca revelație", scrie Cioran în *Sfârtecare*[2], dovedind că, în anumite momente, excesul putea dobândi o demnitatea aproape categorială, *i.e.* apriorică, făcând posibile toate celelalte experiențe ale spiritului.

Cioran și excesul

Înclinația pentru extreme a lui Cioran poate fi observată mai întâi din simțul accentuat pentru mistică. Drept exemplu stă portretul pe care Cioran i-l face lui Henri Michaux, unde e ușor recognoscibil, printre rânduri, autoportretul.[3] Devorându-i pe mistici în tinerețe, Michaux visa să se călugărească, iar neîmplinirea acestui vis îl va transforma într-un mistic „refulat și sabotat", într-un (atenție!) căutător al stărilor extreme situate „*dincoace de absolut* (s.a.)"[4], cum o dovedesc lucrările lui despre drog. Devorându-i la rândul său pe mistici, Cioran a rămas la fel de atras de religiozitatea stărilor extreme, considerând că orice intensitate, indiferent de calitatea ei morală, este religioasă. Amator al stărilor extatice, el îndemna în *Car-*

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme* (1987), traducere de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 1994, pp. 142-143.

[2] Cioran, *Sfârtecare* (1979), traducere din franceză de Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, p. 110.

[3] Cioran, *Exerciții de admirație* (1986), traducere din franceză de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 153.

[4] *Ibidem*.

tea amăgirilor ca *„în fiecare clipă să fii la marginea ființei tale* (s.a.)"[1], căutând, așadar, excesul și situându-și definiția sinelui fie la înălțimea furiei, fie în adâncul descurajării. Ceea ce refuza Cioran era tocmai nivelul mediu al existenței[2], acel „pur și simplu" al omului comun, temperatura mediocră pe care n-o putea înțelege și la nivelul căreia plasa inclusiv revoluțiile, prea mici pentru intensitățile lui. Doar sfârșitul lumii l-ar fi putut „satisface"[3], după cum intonează în *Caiete*, și doar pentru apocalipsă s-ar fi deranjat.[4]

Toate aceste exemple, care ne arată chipul unui Cioran extrem (mai înainte de a fi extremist), explică atitudinea față de situările intense, voluptuos practicate. Chiar și atunci când va recunoaște proximitatea periculoasă a excesului (proximitate ce anunță devastările viitoare), gânditorul o va fi ales deja: „Zi și noapte îmi reproșez neîmpăcarea cu mine însumi. // Nu poți să declari nepedepsit, ani în șir, că dezechilibrul e *sfânt* (s.a.)".[5] Desigur, o atare alegere, având accente tragice, e problematică, însă argumentele lui Cioran abundă.

Argumente „excesive"

Prin urmare, cum este justificat excesul de către Cioran? Mai înainte de a-l vedea prezent în marile teme, trebuie să răspundem la această întrebare, încercând să surprindem și dinamica proprie prin care excesul devine tot mai excesiv.

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor* (1936), Ed. Humanitas, București, 1991, p. 37.

[2] Cioran, *Silogismele amărăciunii* (1952), traducere din limba franceză de Nicolae Bârna, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 39.

[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, ediția a II-a, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 17.

[4] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut* (1973), ediția a doua, traducere de Florin Sicoie, Ed. Humanitas, București, p. 143.

[5] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 175.

Firescul excesului. Pentru Cioran excesul rămâne o atitudine fundamentală, chiar atunci când va încerca, fără succes, s-o evite[1]; întrezărim aici o *continuitate* maladivă în favoarea căreia va aduce câteva argumente. Mai întâi de toate, atitudinea extremă (sau excesul) este *firească* naturii umane, care, pusă să aleagă între seninătate și sânge, va înclina în mod natural către sânge.[2] „Există — scrie Cioran — o voluptate numai a noastră: aceea a conflictului *în sine*."[3] Această ereditate conflictuală, definitorie pentru om, nu poate decât să compromită valorile măsurii și ale înțelepciunii. Atunci când apar, acestea sunt excepții de la regulă, nu regula. Cei mai mulți dintre oameni nu pot decât să i se conformeze, asaltând, precum Cioran, limitele sau doar cochetând cu ele, livrându-se unor experiențe dintre cele mai riscante, din spirit de aventură, dar și din necesitate. Argumentul e curat ontologic: „...pătimași suntem cu toții, niște turbați care, pierzând formula păcii lăuntrice, nu mai avem acces decât la meșteșugul sfâșierii"[4].

Valoarea excesului. Un alt argument în favoarea excesului este valoarea intrinsecă pe care acesta o deține. „Să faci altceva decât lucruri ieșite din comun este într-adevăr inutil"[5], declamă Cioran, pentru care valoros este doar ceea ce se prezintă „în forme ultime"[6], *i. e.* excesive; urmarea nu-i mai prejos: viața nu ne-a fost dată pentru a o trăi normal, ci pentru a o stoarce de

[1] Vezi de pildă mărturia din *Caiete*, unde sunt puse față în față dorința de a fugi de orice exces și incapacitatea de a o pune în practică, datorită faptului că iubește „accentele pătimașe și strigătul latent din orice adevăr" (*Caiete*, vol. I, p. 54).

[2] Cioran, *Ispita de a exista* (1956), traducere din franceză de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 17.

[3] *Ibidem*, p. 101.

[4] *Ibidem*, p. 6.

[5] Cioran, *Caiete*, vol. II, ediția a doua, traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 317.

[6] Cioran, *Pe culmile disperării* (1934), Ed. Humanitas, București, 1990, p. 165.

toate posibilitățile, pentru a o sacrifica, în rotirile nebunești ale eticii sacrificiului[1]. Excesul e productiv, creator[2] și niciun contraargument nu i se poate aduce fără a pune în pericol fecunditatea creațiilor spirituale. Iar dacă împotriva acestei opinii se ridică argumentul anormalității excesului, Cioran are un răspuns nu mai puțin excesiv: „Numai stările anormale sunt fecunde. De aceea trebuie iubită (*sic!*) distrugerea, moartea, prăbușirea sau boala"[3].

Mai mult decât atât, excesul *în sine* este religios, datorită intensităților sale, fiindcă religiosul „nu e chestiune de conținut, ci de intensitate"[4]. „Tot ce n-are margine — iubirea, furia, nebunia, ura — e de esență religioasă"[5], scrie Cioran, arătând că, prin urmare, excesul este cel care ni-l apropie pe Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu „nu-i decât incapacitatea noastră de a ne opri undeva"[6].

Cu acest argument care spune foarte mult despre religiozitatea fără scrupule morale a lui Cioran, atitudinea extremă, configurată ca exces, este justificată, indiferent de avatarurile ei ulterioare, iar adevărurile se află în raport cu excesul într-o filiație stilistică, după cum vom încerca să demonstrăm mai jos, în capitolul referitor la scris și stil. Să încercăm însă, până atunci, să surprindem sensurile pe care excesul le are în gândirea autorului din Rue de l'Odéon.

---

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 63.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 309.

[3] Cioran, scrisoarea din 23 sept. 1932 către Bucur Țincu, în *12 scrisori de pe culmile disperării*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995, p. 57.

[4] Cioran, *Amurgul gândurilor* (1940), Ed. Humanitas, București, 1991, p. 14.

[5] *Ibidem*, p. 130.

[6] *Ibidem*.

Trei sensuri ale excesului

Excesul ca limită

„Nu pot trăi decât la începutul sau la sfârșitul acestei lumi”[1], afirma Cioran în prima lui carte scrisă în limba română, asumându-și încă de la început o atitudine care, în cele din urmă, avea să-l definească. Situare marginală, cu o veche tradiție în figura antică a filosofului-spectator, existența *la limită* reprezintă o condiție *sine qua non* pentru orice spirit critic ce urmărește să-și păstreze independența și, nu în ultimul rând, violența sincerității depline. Cioran nu va face excepție. Dimpotrivă, va formula memorabil gândul din care izvorăște o atare atitudine și îl va duce până la ultimele consecințe: „Personal îmi dau demisia din omenire”[2]. Va deveni astfel cel care „a decis să-și suprime rădăcinile, pentru a putea vorbi echitabil despre lume, Dumnezeu și despre sine însuși”[3], cum îl descrie Gabriel Liiceanu.

Acesta este primul înțeles, *peratologic*, al excesului: el înseamnă limită, paroxism, ieșire din cadrele obișnuite în direcția iraționalității extatice sau a detașării sceptice. O extremă ce urmărește ca un fir roșu întreaga creație a lui Cioran, decelabilă încă de la primele scrieri — scrisorile către Bucur Țincu, prietenul din copilărie. Ion Vartic avea să remarce, pe bună dreptate, mai întâi în prefața la aceste scrisori, apoi în volumul *Cioran naiv și sentimental* că „... la modul convențional, întrucât la acea dată nu-i era apărută nici o carte, s-ar putea spune că aceste scrisori răsfrâng un *Cioran înainte de Cioran*; în realitate ele răsfrâng, acum ca întotdeauna, pe *Cioran în calitate de Cioran*, adică pe unul care există dintotdeauna, fără evoluție”[4].

---

[1] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 141.

[2] *Ibidem*, p. 69.

[3] Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: E. M. Cioran; Apocalipsa după Cioran*, ediția a II-a, Ed. Humanitas, București, 2001, p. 10.

[4] Ion Vartic, *Cioran naiv și sentimental*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2000, p. 20.

De la această extremă nu există decât o singură excepție, o mărturie care astăzi, când avem sub ochi întreaga operă a filosofului, stârnește zâmbete, fiindcă ne este imposibil să ne imaginăm un Cioran nepasional, obiectiv și științific, după schița de autoportret pe care și-o făcea, întâmplător, la nouăsprezece ani:

> „Dacă-mi pot asuma vreun merit, vreo calitate personală, atunci nu poate fi alta decât o vie simțire a realității, prin eliminarea oricărei iluzionări. Personal nu admit idealuri, nici reverii, nici exaltări. ... Niciodată nu m-am putut încadra în tipul activ și pasional; mi-a plăcut mult mai mult tipul contemplativ și rece. ... Lucrurile «aride» capătă un viu conținut de viață prin preocuparea intensă cu ele. După mine, cel mai bun mijloc de a învinge melancolia este recurgerea la probleme abstracte și impersonale. ... Căci cum ai vrea să anulezi tristețea prin tristețe, cum vrei să lupți împotriva ei prin poezie? Deși paradoxal, trebuie să ți-o spun că după mine oamenii triști ar trebui să se ocupe cu matematicile, nu cu poezia”[1].

Terapie obiectivă abandonată pentru totdeauna, doi ani mai târziu trimițându-i aceluiași Bucur Țincu o mărturisire profetică indubitabilă:

> „Să știi că, dacă voi trăi, mă voi remarca printr-o *atitudine extremă* (s. n.); voi trage fără nici o teamă ultimele consecințe. Nu-mi mai este teamă de nici o idee și de nici o atitudine. Aici sunt numit un «cinic». Dacă «cinism» înseamnă sinceritate dusă la paroxism, atunci neapărat că sunt cinic”[2].

Și, într-adevăr, atitudinea extremă de care pomenește în acest paragraf va sfârși prin a-l caracteriza mai bine decât orice altceva...

---

[1] Cioran, scrisoarea din 2 nov. 1930 către Bucur Țincu, în *12 scrisori...*, pp. 23-25.

[2] Cioran, scrisoarea din 4 mar. 1932 către Bucur Țincu, în *12 scrisori...*, p. 50.

Excesul ca polaritate

Un al doilea înțeles al excesului se leagă de posibilitatea polarizării a doi termeni, de unde și dinamica unei pendulări între unul și celălalt. Firește că fiecare termen funcționează după logica excesului peratologic, descris mai sus, dar polaritatea exprimă mai bine tensiunea dintre ei.

> „Sunt ispitit de extreme, de tot ce face ca existența să fie extraordinară și — derizorie. // Nu pot să mă situez la nivelul ființei, mereu deasupra sau dedesubtul ei, rareori pe aceeași treaptă cu ea și încă și mai rar *în* ea"[1],

scrie în *Caiete* Cioran (pe care Patrice Bollon l-a supranumit, potrivit, o „contradicție vie"[2]).

Extremele politice pot constitui un exemplu pentru acest caz. Cioran avea să se convertească la extrema dreaptă în noiembrie 1933[3], convertire care va sta la baza unei *evoluții* a gândirii lui, semnalată, de altfel, în unele texte exegetice.[4] Căci între violența *nihil*-ului tinereții și *dubito*-ul neangajant al maturității, distanța este foarte mare. Această dinamică — de la supraomul nietzschean, către „cel mai important sceptic și cel mai radical critic al culturii din secolul nostru"[5] — conține o explicație plauzibilă pentru a diferenția între Cioran, cel căzut în extremismul politic de dreapta, și Cioran, cel al totalei neimplicări. Am putea vorbi astfel despre *dubla distanțare* a gânditorului: în primul rând față de ideologia de dreapta (distanța Paris –

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 319.

[2] Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique*, p. 16.

[3] Pentru aprofundarea acestui subiect, vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Institutului Cultural Român, București, 2004, pp. 5-36.

[4] Dan C. Mihăilescu, „Emil Cioran — Călătorie cu anatema", *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 1-2/1998, acum în Dan C. Mihăilescu, *Scriitorincul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 50.

[5] Richard Reschika, *Introducere în opera lui Cioran*, traducere de Viorica Nișcov, Ed. Saeculum I.O., București, 1998, p. 7.

București)[1], în al doilea rând față de orice ideologie politică și în general față de orice fel de ideologie (distanța Paris – întreaga lume). O distanță care-l va transforma pe Cioran în „scepticul de serviciu al unei lumi care apune”[2]. „Să n-am niciodată prilejul să iau o poziție”, va spune el în *Istorie și utopie*, „nici să mă hotărăsc, nici să mă definesc — iată ruga mea de fiecare zi”[3]. În această interpretare contrariul extremei drepte nu este stânga, ci apolitismul, un apolitism sceptic. Este ca și cum exilul în spațiu și exilul fundamental în îndoială ar fi legate unul de altul.[4]

Să vedem și alte exemple de extreme polare, de vreme ce abundă. Simțindu-se contemporan doar cu geneza și cu apocalipsa[5], Cioran se definește pe sine drept „oscilație între extaz și rânjet”[6], îndemnând la saltul „de la renunțare la eroism”[7], fiindcă în opinia lui viața nu poate fi acceptată decât „pentru mari negații și mari afirmații”[8]. Pasiunea lui se *reduce* doar la Dumnezeu și la lucrurile mărunte, iar cât privește lucrurile din intervalul (deloc neglijabil!) dintre cele două, deși serioase, i se par „incerte și inutile”[9]; e un interval în care viața este pur și simplu imposibilă: „Să nu poți trăi decât în vid sau în plenitudine, în interiorul unui *exces*”[10]. Exces și vid, exces și plenitudine, limitele impuse de ele nu sunt niciodată prea solide pentru a nu-l ispiti pe Cioran cu riscul depășirilor: „Să nu mai fii

[1] Ideea că opera franceză a lui Cioran ar fi tocmai efectul distanțării față de opera românească este enunțată de PATRICE BOLLON în *Cioran l'hérétique*, p. 28.

[2] CIORAN, *Mărturisiri și anateme*, p. 26.

[3] CIORAN, *Istorie și utopie* (1960), traducere de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 25.

[4] Vezi SYLVIE JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 32.

[5] CIORAN, *Caiete*, vol. II, p. 269.

[6] CIORAN, *Caiete*, vol. I, p. 295.

[7] CIORAN, *Cartea amăgirilor*, p. 57.

[8] *Ibidem*, p. 72.

[9] CIORAN, *Caiete*, vol. II, p. 81.

[10] CIORAN, *Caiete*, vol. I, p. 15.

ispitit decât de ce e dincolo de... extreme"[1], scrie el în *Mărturisiri și anateme*.

Polaritatea extremelor face cu putință considerarea amândurora în același timp, atitudine de la care Cioran nu se dă în lături, excedând, prin paradox, contradicția și lansându-și gândirea în piruete stilistice dintre cele mai neașteptate, mai violente totodată, frizând nu de puține ori umorul. De ce să nu observăm că, adeseori, aceste piruete stilistice poartă amprenta ciudatei polarizări între două atitudini ireconciliabile, situate într-un neîncetat conflict, conflict peste care Cioran trece fără menajamente, aproape fără a-l lua în calcul, urmărind doar extorcarea lui în avantajul expresivității?

Excesul ca indecizie

Dincolo de această posibilitate a punerii în paradox sau în succesiune a două extreme polare, se mai ivește, din spatele reușitelor stilistice ale lui Cioran, încă o formă a excesului: este vorba despre o pendulare între cele două extreme, ce nu se manifestă doar ca simplu drum între una și alta, ci instaurează, totodată, un nou exces: *excesul indeciziei, al neîmplinirii, al rămânerii între, al medietății*. „Paradoxul meu este că sunt un obsedat al cărui spirit nu reușește să se *fixeze*. Haosul în jurul acelorași teme"[2], notează în *Caiete*. Tot în același loc, avea să înregistreze, la vârsta de șaizeci de ani:

> „N-am realizat aproape nimic din ce aș fi vrut. Dar dac-aș fi făcut-o ce aș fi câștigat? Aș fi astăzi mai mulțumit? Cu siguranță nu. Reproșul pe care mi-l fac este de a nu fi devenit așa cum mă visam: mai prejos de toate sau mai presus de toate. Pornit să ajung departe, la o extremă oarecare, m-am oprit pe drum și am început să mă îndoiesc de menirea mea, și de orice menire."[3]

---

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 81.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 220.

[3] Cioran, *Caiete*, vol. III, ediția a II-a, traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 316.

Oprirea în indecizie, adică în acea zonă în care își fac veacul îndoiala, eșecul și ratarea, trăsături pe care Cioran le va găsi alarmant de prezente la conaționalii săi, îi va alimenta admirația, semnalată de exegeți, față de ratați — acei maeștri ai rămânerii până la capăt în posibil; tot aici se va localiza și scepticismul, care refuză să ofere acțiunii o direcție, dacă nu convingătoare, măcar validă, la fel cum nu altundeva va putea fi plasată titulatura de apatrid, de străin — singura denumire pe care Cioran și-o va revendica fără rest[1]. O nehotărâre care va deveni un adevărat principiu ontologic, „principe permanent, *ontologique* (s.a.), d'incertitude" [„principiul permanent, *ontologic*, de incertitudine"], cum observa Patrice Bollon.[2]

În fond, mai mult decât celelalte înțelesuri ale atitudinii extreme, ce relevă mai curând de categorii stilistice rusești decât autohtone, aceasta este la Cioran extrema cea mai *românească*. Ea îl așează mereu într-o stare de *cvasiexistență* sau de existență *diminuată*:

> „Lașitatea m-a împiedicat să fiu eu însumi. Nu am avut curajul nici să trăiesc, nici să mă nimicesc. Mereu la jumătatea drumului între cvasiexistența și neantul meu"[3].

De aceea își recunoaște „pasiunea inconștientă pentru neîmplinit"[4], pe care, fără să o considere o valoare, o plasează mai degrabă de partea unei veritabile posedări (atunci când se numără printre cei stăpâniți de demonul tergiversării[5]); și tot din acest motiv, dacă ar trebui să imaginăm un răspuns al lui Cioran la sintagma lui Constantin Noica, „devenirea *întru* ființă", ar trebui să-i opunem devenirea *între* ființă și neant, și aceasta în cazul fericit în care poate fi vorba despre o devenire, iar nu mai curând despre o *stagnare mobilă*, iertat fie-ne oximoronul, despre o suspendare într-un interval unde nefericirea e consecința existențială firească.

[1] Vezi Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 27.
[2] Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique*, p. 156.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 22.
[4] *Ibidem*, p. 217.
[5] *Ibidem*, p. 207.

Acestea sunt cele trei forme ale excesului, ce se impun în urma analizei, și în jurul lor se adună principalele teme cioraniene.

Încă o observație: în lucrarea sa despre limită, Gabriel Liiceanu evidenția cele patru semnificații principale, cuprinse în complexul peratologic, explicat prin cele patru „linii semantice ale radicalului *per-*":

> „Este și *limita* aici (*peras*), și *parcursul între limite* (*poros*), resimțit ca *depășire* a unui obstacol, și ca pășire *dincolo* (*peran*), și este, în sfârșit, *experimentarea* (*peira*) limitei, «încercarea» ei, care îmbrățișează toate celelalte momente și le trimite pe toate la idee"[1].

Observăm că, operând doar cu trei sensuri ale excesului, am ales, forțați de gândirea lui Cioran, să contopim trei, și să duplicăm unul: *excesul ca limită* cuprinde în cazul nostru și „limita aici", și „depășirea limitei", și „pășirea dincolo de ea", trei momente care, din unghiul dinamicii gândirii cioraniene nu se diferențiază, ci rămân într-o *mobilitate indefinită*, ce confundă retragerea, starea și depășirea într-o aceeași experiență; în timp ce „parcursul dintre limite" l-am împărțit pentru a semnala mai întâi *deplasarea* de la un termen al polarității la altul și, în al doilea caz, rămânerea între aceste extreme, în stagnarea care *este în ea însăși o limită*, relevând de tema românității, foarte bine exprimată în opera franceză a lui Cioran (fapt ce dovedește recuperarea acelui tip de românitate respinsă în anii teribili ai *Schimbării la față a României*).

Premise ale „atitudinii extreme"

E timpul să luăm în discuție câteva dintre elementele care s-ar putea constitui în explicații cauzale pentru apetența nocturnă a lui Cioran față de exces și extremă. Firește, niciuna nu s-ar putea impune ca lipsită de echivoc (de exemplu, este dificil

[1] Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, p. 157.

de inferat singularitatea lui Cioran pornind doar de la „istoria colectivă”[1] a epocii în care s-a format).

Biografia sau accidentele esențiale

„Am pierdut născându-ne tot atâta cât vom pierde murind. Totul.”[2] Acest „accident” fundamental, dar „lipsit de necesitate” inaugurează seria care va trasa în tușe puternice portretul unui gânditor a cărui atitudine predominantă este „atitudinea extremă”. Fiu de preot ortodox, Cioran va interioriza atât latura *oficial* religioasă a tatălui (care va sta la baza obsesiei cu numele „Dumnezeu”), cât și „deliciul și otrava melancoliei”[3] — caracteristice mamei. Devenite *concomitente*, aceste două trăsături ale climatului familial vor irumpe în cele din urmă în contradicțiile unei gândiri care va transforma îndoielile amare ale tinereții în îndoiala sceptică atotputernică de mai târziu. Lupta dintre un bine declarat și ținutul întunecat al melancoliei se va perpetua în sufletul filosofului sub formă de tensiuni ireconciliabile. Și în locul acelei credințe slabe, care n-a adus poporului român niciun sfânt (cum aveau să sune acuzațiile de mai târziu din *Schimbarea la față a României*), Cioran a preferat luciditatea unei sincerități totale, mișcându-se liber între arsura tragicului și hohotul blasfemiei.

La aceasta se adaugă moștenirea spirituală de familie, în care Cioran își va recunoaște ascendența:

> „Fiecare familie își are filosofia ei. Unul din verii mei, mort tânăr, îmi scria: «Totul e așa cum a fost întotdeauna și cum fără îndoială va fi până când nu va mai fi nimic». Mama, la rândul ei, încheia ultima scrisoare pe care mi-a trimis-o cu această frază-testament: «Orice ar face, omului îi va părea rău, mai devreme sau mai târziu». Acest viciu al regretului nu pot deci nici măcar să mă laud că l-am căpătat prin

[1] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 12.

[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 64.

[3] Scrisoarea către Aurel Cioran, 17 octombrie 1967, în Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 59.

propriile-mi decepții. Mă precede, face parte din patrimoniul tribului meu. Ce moștenire, ce incapacitate pentru iluzii!"[1]

Regăsim, indiscutabil, în această mărturisire spiritul operei cioraniene, cu nihilismul ei și cu amara-i luciditate.

Însă accesul la luciditate presupune conștiința. Până la ivirea ei explozivă în urma unei *rupturi*, a existat copilăria, ținutul paradisiac prin excelență, insula fericirii în care Cioran își ignora cu desăvârșire conștiința. „Inconștiența e o patrie; conștiința un exil", avea să spună în *Despre neajunsul de a te fi născut*[2], iar ideea legăturii necesare între fericire și absența conștiinței îl va urmări mereu, alimentându-i nostalgia după stadiul vegetal, inconștient, preferabil, în opinia lui, celui uman. Dar paradisul copilăriei conținea pe lângă elementele topografice obișnuite (ulița, înălțimile „Coastei Boacii", biserica, școala, râul etc.) și elementul impur: cimitirul. Existența într-un *paradis cu cimitir* este cu adevărat problematică: ea nu poate decât să favorizeze apariția obsesiei morții, obsesie ce avea să devină predominantă, transformându-l la douăzeci și doi de ani în „specialist în problema morții"[3].

Cum orice paradis tinde să se transforme într-o mare nostalgie în urma unei căderi, nici cel al lui Cioran nu va face excepție: plecarea din satul natal, pentru a urma studiile la Sibiu, la vârsta de zece ani, va însemna o adevărată prăbușire:

„Copilăria mea a fost raiul pe pământ. M-am născut nu departe de Sibiu, într-un sat românesc de munte; de dimineața până seara eram afară. Când a trebuit să-l părăsesc, la vârsta de zece ani, ca să merg la liceu, am avut sentimentul unei mari prăbușiri"[4].

---

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, pp. 75-76.

[2] *Ibidem*, p. 130.

[3] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 23. Vezi și Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți...*, pp. 69-70, unde Cioran face legătura între moarte, ca reper major al gândirii sale, și vecinătatea cimitirului.

[4] „Convorbire cu Helga Perz", în *Convorbiri cu Cioran*, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 33.

O cădere inițială, care avea să-l facă mai târziu să afirme că n-a existat „nici măcar o clipă în care să nu fi fost conștient că mă găsesc în afara Paradisului”[1]. Ceea ce a urmat a fost o gândire asupra condiției umane căreia i-a fost refuzat spațiul paradisiac și un accentuat sentiment al exilului, care la Cioran are, după un comentator, trei coordonate majore: exilul temporal, cel spațial și cel interior[2], într-o dinamică asemănătoare schemei tragediei antice, după cum observa Nicole Parfait[3]. Era, cu alte cuvinte, declinul fatal...

Un alt accident biografic pe care Cioran îl consideră semnificativ este un eșec — eșecul în dragoste, resimțit tot ca o prelungire a unui refuz paradisiac originar. Îndrăgostit în adolescență de o tânără căreia, timp de doi ani, n-a îndrăznit să-i mărturisească niciun cuvânt, Cioran are surpriza, într-una din zile, pe când se afla în parc și citea Shakespeare, s-o vadă la brațul celui mai antipatic coleg de școală, poreclit „Păduchele”. Evenimentul, extrem de dureros, îl destinează pentru totdeauna filosofiei, după propria mărturie, nu lipsită de exagerare și umor. Este recognoscibilă aici regula proporționalității inverse, în care amplificarea conștiinței provine din diminuarea existenței: „Câștigăm în planul conștiinței ceea ce pierdem în planul existenței”[4]. Episodul dezvăluie totodată și sensibilitatea intensă și maladivă a tânărului Cioran, în stare să proiecteze evenimentele înspre zona traumaticului, de unde se vor reîntoarce mai târziu, în cadrele unei filosofii care-și hrănește rădăcinile din inconștient și din organic.

Tot în perioada adolescenței apare celebra *insomnie* „simbol universal al suferinței tragice, al mizeriei și al teroarei

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 35.

[2] Doina Constantinescu, *Poetica melancoliei la Cioran*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2003, p. 204.

[3] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 21.

[4] Cioran, *Caietul de la Talamanca*, text ales și prezentat de Verena Von Der Heyden-Rynsch, traducere din franceză de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 42.

conștiinței omenești”[1], având funcția dublă de damnare și dar. Puterea ei de a evidenția singularitatea — în acele orele nocturne la care întreaga omenire *uită*, prin somn, de sine — este teribilă și dramatică, însă câștigul dureros al lucidității este fără egal:

> „... cine n-a cunoscut drama conștiinței este un naiv, chiar dacă este genial. Excesul de conștiință, adică viața fără uitare, este la mine aspectul morbid, într-un anume sens. Când sufeream de insomnie, disprețuiam pe absolut toată lumea; toți mi se păreau niște animale”[2].

Chinul acelei „tensiuni nervoase colosale, datorată insomniei”[3] predispune, așadar, la „orgoliul dement”[4] de a fi diferit de toți ceilalți oameni și, în același timp, de a îmbrățișa, printr-o memorie susținută și neîntreruptă de orele odihnitoare ale somnului, o extremă a existenței umane: „Veghea, conștiința neîntreruptă este omul dus la limită”[5].

„Neantul valah”

„«Cum e cu putință să fii român?» era o întrebare la care nu puteam răspunde decât umilindu-mă-n fiece clipă”[6], recunoaște Cioran. „Neantul valah”, devenit, așadar, simbolul neajunsului de a se fi născut *român* (a se citi „o ființă cu multă apă în sânge”[7]), are pentru el o importanță indiscutabilă în configurarea profilului său spiritual. Tema, foarte productivă, va

---

[1] Richard Reschika, *Introducere în opera lui Cioran*, pp. 18-19.
[2] Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți...*, p. 74
[3] *Ibidem*, p. 72.
[4] *Ibidem*, p. 73.
[5] *Ibidem*, p. 75.
[6] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 47.
[7] Cioran, „Țara oamenilor atenuați”, în *Vremea*, an VI, nr. 306, 24 septembrie 1933, p. 1, acum în volumul *Singurătate și destin*, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 230.

fi susținută pe un ton „asertoric, pătimaș, definitiv”[1], în care Cioran „... nu argumentează, nu demonstrează, nu persuadează, nu explică; ... el denunță și condamnă, în fraze categorice ca ale profeților din Vechiul Testament, realitatea românească”[2]. Atitudine a cărei vehemență se explică prin încercarea deznădăjduită a tânărului filosof de a sparge cadrele profilului psihologic românesc, de a înceta să mai fie „născut din neam fără noroc”[3], de a ieși din „sub-istorie”. „Doamne! ce vom fi făcut o mie de ani?! ... O mie de ani s-a făcut istoria peste noi: o mie de ani de sub-istorie”[4], va exclama el cu năduf. Trecutul e o umilință, tot ce părea a fi semn al echilibrului și al forței de supraviețuire prin secolele care au trecut se dovedește a nu fi decât o rană deschisă a neputinței sceptice a unui neam, neputință pe care Cioran, numai întrucât o purta în sânge, va încerca s-o distrugă.

> „Va trebui să vedem care este *specificul național* al României, care a ținut-o o mie de ani în nemișcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mândria ridiculă care ne atașează de el”[5],

va susține gânditorul, împotriva tuturor teoreticienilor și filosofilor extaziați în fața factorului definitoriu al poporului român. Dacă trecut al unui popor înseamnă cultură, cultura acestui „peuple de *ciobani*”[6] e demascată drept cultură minoră, ridicată pe fundamentele unor mituri sfâșietoare ale înfrângerii și culpabilității:

---

[1] Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, p. 134.

[2] *Ibidem.*

[3] Cioran, *Îndreptar pătimaș*, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 59.

[4] Cioran, *Schimbarea la față a României*, Ed. Vremea, București, 1936, p. 39.

[5] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 61.

[6] Lucian Boz, *Scrisori din exil*, ediție îngrijită și note de Mircea Popa, traduceri de Doru Burlacu, Călin Teutișan și Rozalia Groza, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 68.

„Abandonarea pasivă soartei și morții; necredința în eficiența individualității și a forței; distanța minoră de toate aspectele lumii au creat acel blestem poetic și național, care se cheamă *Miorița* și care alături de înțelepciunea cronicarilor constituie rana neînchisă a sufletului românesc. Mai vin apoi doinele ca să dea vibrația lor tânguitoare — și totul s-a sfârșit."[1]

Atitudinea negativă a lui Cioran față de românitate, ivită pe fondul dorinței de modernizare rapidă, prin salt, nu este singulară, ci pare a fi o trăsătură... românească. Ca exemplu, oferim o mărturie a lui Kogălniceanu despre ura față de tot ce este românesc, normală în rândul boierimii moldovenești:

„Acești boieri [...] se prăpădeau după străini. Unul a declarat că, «dacă ar ști că are vreo picătură de sânge de român, și-ar tăia brațul și ar scăpa de ea...» [...] A. Russo ne spune că clasa înaltă din Iași ducea o viață turcească, orientală, ura ce e românesc și era ignorantă"[2].

De aceea moștenirea culturală românească va fi resimțită opresiv, ca presiune a „patru concepte negative: subistoria, subeternitatea, existența subterană și sub-omul"[3]. Dacă adăugăm acestora și câteva simboluri fundamentale ale poeticii folclorului românesc — jalea, urâtul, soarta[4] —, tabloul devine relevant. Lupta împotriva acestor elemente, ca și abandonarea lor de mai târziu și recuperarea pe un alt plan vor stabili cadrele a două extreme: politică și sceptică; însă mișcarea de la una la alta se va derula pe parcursul mai multor ani. În cele din urmă, Cioran va recupera această moștenire și, în *Silogismele amărăciunii*, își va recunoaște filiația față de acești strămoși care se tânguie în sângele lui obligându-l „să se înjosească până la suspin".[5]

---

[1] Cioran, *Schimbarea la față...*, pp. 65-66.

[2] Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Ed. Litera, Chișinău, 1998, p. 69.

[3] Ion Vartic, *Cioran naiv și sentimental*, p. 223.

[4] Doina Constantinescu, *Poetica melancoliei la Cioran*, p. 223.

[5] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 116.

Ideea moştenirii româneşti condamnabile se întâlneşte, de altminteri, şi în perioada târzie a lui Cioran, într-o scrisoare trimisă lui Gabriel Liiceanu, unde considera că „Noi, românii, suntem toţi nişte rataţi”[1]. Desigur, Cioran se includea în rândul rataţilor numai pentru că nu reuşise să se hotărască asupra actului sinuciderii, doar fiindcă se considera un ratat al suicidului nesăvârşit...

Lecturi formative

Pasiunea pentru lectură ca şi cea pentru scris au însemnat pentru Cioran o terapie a supravieţuirii, fiecare carte fiind „o sinucidere amânată”[2]. Lecturile de filosofie care au început de la cincisprezece ani dovedesc, în afara deconcertantei diversităţi de autori, o anumită predilecţie pentru vitalismul german şi pentru nihilismul rus. Schopenhauer, Nietzsche, Dostoievski, Eminescu, Soloviov vor fi aprofundaţi în anii studenţiei şi îmbogăţiţi cu Simmel, Worringer, Wölfflin, Bergson, Şestov, Kant, Fichte, Hegel, Husserl etc.[3] De asemenea, importantă pentru tânărul Cioran este cartea lui Merejkovski, *Scriitorii ruşi*, în care sublinierile dovedesc existenţa unor interese pentru atitudinile extreme (slave!), atitudini care vor alimenta mai târziu principalele direcţii cioraniene de gândire.[4] Raportarea lui Cioran la idei va fi de aceea foarte tensionată şi excesivă:

> „... aveam şaptesprezece ani şi, avid de orice formă de exces şi de erezie, îmi plăcea să duc o idee până-n pânzele albe, să împing rigoarea până la aberaţie, până la provocare, să înalţ furia la rang de sistem. Cu alte cuvinte mă pasionam de orice, în afară de nuanţă”[5].

---

[1] Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, p. 303.

[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 107.

[3] Vezi şi Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieţi...*, pp. 17-18.

[4] Pentru amănunte vezi Ion Vartic, *Cioran naiv şi sentimental*, pp. 22-28.

[5] Cioran, *Exerciţii de admiraţie*, p. 177.

Vorbind despre lecturile formative ale lui Cioran, Ioan Paler îl plasează într-un parcurs dinamic, susținut chiar de declarațiile lui Cioran referitoare la turnura „existențialistă" a gândirii sale, în urma dezamăgirilor provocate de filosofie.[1] De la Nietzsche a preluat modul nesistematic, fragmentar, de a face filosofie, refuzând marile construcții sistematice; de la Șestov, un alt mare nume în formarea lui Cioran, a învățat că adevărata situare în filosofie este cea care-și asumă problemele existențiale; de la Simmel a preluat „tipul de scriitură situată între eseu și meditația filosofică"[2]; la filosofii vieții — Dilthey, Otto Weininger, Kierkegaard — a descoperit „latura confesivă a discursului meditativ, simțindu-se, deopotrivă, atras de predilecția lor spre abisal și catastrofic"[3].

Lecturile acestea vor sprijini așadar opțiunea lui Cioran pentru o gândire nesistematică, opusă construcțiilor de catedră; despărțire de un anumit gen de filosofie, ce va înainta în direcția unei gândiri organice, născută din suferință și obsesie, din „începuturi și sfârșituri", cum avea să-și intituleze o carte Lev Șestov. O gândire în care supraomul nietzschean va schimba locul cu voința schopenhaueriană de a trăi, pe fundalul decadent al unui destin occidental spenglerian[4], totul maculat de un scepticism românesc atemporal.

Cadrul „Generației '27"

O importantă premisă a formării extremului Cioran o constituie apartenența la „noua generație" care, declarând război „bătrânilor", va încerca să se definească prin intermediul acestui „paricid". Apetența pentru tot ce este trăire irațională, extaz mistic, avânt pasional, experiență religioasă și nereligioasă face par-

---

[1] Ioan Paler, *Introducere în opera lui Emil Cioran*, pp. 29-34.

[2] *Ibidem*, p. 32.

[3] *Ibidem*.

[4] Vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat*..., pp. 26-27.

te din intențiile mentorului acelei generații, Nae Ionescu, de a-i învăța nu „filosofie din cărți", ci maniera însăși de a gândi, proprie fiecăruia.[1] Mircea Vulcănescu arată că Nae Ionescu „critica pe cei care credeau în existența filosofiei, atunci când pentru el nu exista decât filosofare"[2], și încerca să-i îndrepte pe fiecare către țărmul propriu[3], mai ales că lucrul era cu putință, dată fiind concepția filosofiei ca act de trăire, pe care o avea excentricul maestru:

> „...Filosofia sau filosofarea — susținea el — este un act de viață, un act de trăire. Ei bine, adevărul acesta nu vor să-l spună în genere filosofii: că filosofia este un act de viață, un act de trăire; că propriu-zis a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitățile personalității tale, așa cum este ea închegată, bine sau rău; că aceasta înseamnă a filosofa — a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui de acord cu tine însuți, a-ți proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos".[4]

Influența lui Nae Ionescu a fost, după mărturia aceluiași Vulcănescu, la fel de importantă pentru „Generația tânără", precum a fost cea a lui Maiorescu asupra junimiștilor, cu alte cuvinte, capitală.

> „Cum vom putea noi cere, de pildă, vreodată junimiștilor supraviețuitori să înțeleagă că, pentru cei dintr-o generație cu mine: «A zis Nae» înseamnează același lucru cu ceea ce însemna pentru ei: «Zice Maiorescu»?"[5],

se întreabă Vulcănescu.

---

[1] Vezi și Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Ed. Apostrof, Cluj, 1996, pp. 150-157.

[2] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 24.

[3] *Ibidem*, p. 155.

[4] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 14.

[5] Mircea Vulcănescu, *Tînăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sînt și ce vor tinerii români?*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Ed. Compania, 2004.

Trăsăturile acestei generații se vor regăsi în mare măsură în opera lui Cioran, chiar dacă sub forma delimitării frenetice. Astfel „generația ’27” a fost nemulțumită de cultura română, paricidă și ostilă generației precedente, ortodoxistă, autohtonistă, antiliberală și antidemocratică, antijunimistă și antimaiorescianā, spiritualistă și inițial apolitică[1]. Cuvântul de ordine a fost „spiritualitate”[2], iar sub oblăduirile lui generoase, tânăra generație s-a format ea însăși ca un „exces”[3], a cărui măsură avea să fie excedată de Cioran. El

> „... avea să aducă strigătul suprem, absolutul anatemei și ereziei exorcizante, ridicând «pe culmile disperării» (mai corect: afundându-le în abisul acesteia) unicitatea și exasperarea unei pluralități debusolante. Tot ceea ce însemna elan către ne-limitare și «realizare în eșec», în cadrele Generației, avea să-și afle, aici, ipostazierea nudă, totală”.[4]

O generație care, după Mircea Vulcănescu, avea de împlinit o triplă misiune[5]: (1) să asigure unitatea sufletească a românilor uniți din punct de vedere politic; (2) să exprime în forme universale sufletul românesc, indiferent de domeniile în care aceasta s-ar întâmpla (teologie, filosofie, literatură, știință, artă etc.) — ceea ce presupunea conștiința unei specificități românești accentuate; (3) să se pregătească pentru „ceasurile grele care pot veni”, un obiectiv cu rezonanțe politice, care avea să eșueze de vreme ce, în cele din urmă, comunismul avea să ajungă la putere. La aceste trei obiective, Vulcănescu mai adaugă unul, pe care o numește „misiune universală” și care nu se referă decât la unii dintre membrii generației: pregătirea ivirii omului nou, concept

---

[1] Trăsăturile generației ’27 sunt expuse pe larg și argumentate de Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, pp. 281-301; vezi, de asemenea, și *idem*, *Ionescu în țara tatălui*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2001, pp. 33-54.

[2] Dan C. Mihăilescu, „Prefață”, în Cioran, *Revelațiile durerii*, p. 13.

[3] *Ibidem*, p. 16.

[4] *Ibidem*, p. 6.

[5] Vezi Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, pp. 72-74.

paulinic preluat de legionari, pe care Cioran îl va transforma în obsesia unei *țări noi*, schimbate la față. O generație pe care Eliade, în al său *Itinerariu spiritual*, o vedea animată de dorința imperativă de a da o mare sinteză spirituală.[1]

[1] Pentru relațiile lui Cioran cu Generația '27 din perspectiva lucrării lui Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, vezi și studiul Simonei Drăgan, „Cioran et la « Jeune Génération »", în *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 90-99.

III. SCRISUL. ALIENARE ȘI TERAPIE

A scrie — o patrie a căderii

Vom vorbi în cele ce urmează despre două lucruri distincte, ce tind să se confunde în unele exegeze cioraniene: în primul rând, despre *scris* și despre ce înseamnă a scrie în cazul lui Cioran, iar în al doilea rând, despre *stilul* său. Mărturisim de la bun început că scopul nostru nu este unul *filologic*, de a cartografia și explica procedeele stilistice folosite de Cioran, ci unul *filosofic*, care urmărește relația dintre scris și trăirile existențiale limită, precum și pe aceea dintre scris și realitate, așa cum apar ele în gândirea lui Cioran.

Despre scris...

Pentru apatridul Cioran, limba în care scrie ține loc de patrie, după cum mărturisește undeva: „Nu locuim într-o țară, locuim într-o limbă. Patrie asta înseamnă și nimic altceva”[1]. A scrie este așadar o formă de apartenență și de regăsire a rădăcinilor, o formă, în definitiv, de regăsire de sine (sens pe care-l vom discuta mai amănunțit atunci când ne vom referi la funcția terapeutică a scrisului).

Dar spune această importanță ceva despre adevărul ca atare al sinonimiei înseși dintre scris și patrie? Sau, altfel spus: oferă scriitura o patrie *veritabilă*? E o întrebare la care Cioran nu va răspunde direct niciodată; însă dată fiind sinonimia, cel puțin

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 23.

postulată, dintre cele două, vom putea descifra un răspuns din opiniile lui despre ce înseamnă a scrie. Dacă scriitura ar fi o veritabilă patrie, atunci ar trebui să găsim la adresa ei doar cuvinte de laudă, ceea ce nu se întâmplă: subminată până la compromis, ideea de a scrie apare uneori în tușe negative:

> „A fost o vreme în care scrisul mi se părea lucru mare. Dintre toate superstițiile mele, pe aceasta o consider cea mai compromițătoare și cea mai greu de explicat"[1].

O altă negație provine dinspre „povestea de groază"[2] pe care Cioran a trăit-o cu limba franceză, limbă cu care nu s-a obișnuit niciodată, considerând-o „prea nobilă și prea distinsă"[3] pentru gustul lui barbar, limbă aflată, așadar, „la antipodul firii și dezlănțuirilor"[4] sale. O poveste care, privită din unghiul definiției pe care patria o primea mai sus, invalidează din nou sensul lui „acasă"...

În schimb, Cioran îi va recunoaște scrisului *trufia*, susținând că această condiție de creator, pe care omul o are, nu este lipsită de vinovăția orgoliului, nici măcar atunci când își exersează admirațiile. Lucru observabil, de pildă, în cazul scriiturii despre Dumnezeu, căci a vorbi despre El înseamnă „a-l privi *de sus*", scrisul nefiind altceva decât o replică a creaturii dată acestei „creații de mântuială"[5]. Ideea proiectează scrisul în orizontul postadamic al activităților umane, în zona nonparadisiacă, acolo unde viața își derulează firul decadent. Legătura dintre viață, în înțelesul totalității pasiunilor, și scris este la Cioran evidentă mai ales în constatările, nu lipsite de ironie, că încercarea de a renunța la pa-

---

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 216.

[2] Vezi Cioran, *Istorie și utopie*, p. 6 (e vorba despre scrisoarea către Constantin Noica, publicată inițial în 1957 și reluată în volumul *Istorie și utopie*, sub titlul „Despre două tipuri de societate. Scrisoare către un prieten îndepărtat").

[3] *Ibidem*.

[4] Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 220.

[5] *Ibidem*, p. 211.

siuni, ivită din dorința de căutare a înțelepciunii, va avea ca urmare neputința de a mai scrie. Scrisul este, în această accepție, viață, și respiră aceleași neajunsuri ca ea. „Nu-ți subminezi motivele de a trăi fără să ți le subminezi totodată și pe acelea de a *scrie*"[1], observă Cioran. Ideea este explicată mai pe larg în *Caiete*, acolo unde actul scrierii apare ca un apanaj al omului căzut din starea de grație paradisiacă, fiind trecut în rândul ocupațiilor incorecte religios, dacă ni se permite sintagma:

> „Mi-am reprimat toate pasiunile, încercând să rămân scriitor. Dar lucrul este aproape imposibil, un scriitor nefiind scriitor decât în măsura în care își salvgardează și își cultivă pasiunile, sau chiar și le ațâță și le exagerează. Scriem cu impuritățile noastre, cu contradicțiile noastre nesoluționate, cu defectele, cu resentimentele, cu resturile noastre... adamice. Nu suntem scriitori decât fiindcă nu l-am învins pe vechiul om din noi, ba mai mult, scriitorul reprezintă triumful vechiului om, al vechilor tare ale umanității; e omul de *dinaintea* Mântuirii. Pentru scriitor, Mântuitorul chiar n-a venit, sau opera sa de mântuire n-a fost încununată de succes. Scriitorul se bucură de păcatul lui Adam și nu înflorește decât dacă fiecare dintre noi îl reînnoiește și îl ia asupră-și. Materia oricărei *opere* o constituie umanitatea tarată în esența ei. Nu se poate crea decât pornind de la Cădere."[2]

Aceste considerații negative cu alură de *ars poetica* ajung să nege inclusiv utilitatea, dintr-o perspectivă religioasă contemplativă, a culturii și, în același timp, pot lămuri, într-o anumită măsură, diatribele cioraniene și vitriolul cuvintelor promulgate de omul post-adamic, indiferent la mântuire, împotriva Zeului său.

O ultimă observație: scrisul nu reprezintă omul întreg. Omul integral, dincolo de această trăsătură importantă, mai întâi creatoare cultural, mai apoi publicabilă, este mai mult decât poate defini cuvântul „scriitor". Pentru Cioran, scriitorul și omul nu se suprapun fără rest, ci se pot situa chiar într-un antagonism care va lua, adeseori, forma luptei dintre estetic cu orice preț *vs.* etic/religios.

---

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 103.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, pp. 306-307.

...Și stil

Ion Dur observă undeva că stilul tinde să devină la Cioran „ideofag", fondul ideatic pierzându-se în excelența formei.[1] Observația e corectă, chiar dacă nu pare valabilă pentru tinerețea autorului, în care esteticul este contestat în numele experiențelor agonice, a trăirilor limită[2]. Eugen Simion afirma, comentând *Pe culmile disperării*, că ideile primite și „adevărurile acceptate ca adevăruri" sunt întoarse de Cioran „pe dos"[3], ceea ce pune încă o dată problema originalității radicale a conținutului gândirii cioraniene în afara procedeelor stilistice care îl susțin sau a scandaloaselor sale negații.

Într-adevăr, în opinia noastră, ceea ce se manifestă prin stil este în primul rând *excesul* și abia secundar — ideile. Pentru Cioran o idee nu există dacă nu e maculată de o formă oarecare de exces, dintre cele trei prezentate mai sus, și uneori stilul lui Cioran se confundă tocmai cu excesul pe care îl practică în interiorul diverselor procedee, scandalizând prin lipsa de măsură, prin erezia sfruntată, prin pactizarea cu limitele. Făcându-și din stil „religia sa personală"[4], Cioran alege, de fapt, anti-eticul și anti-religiosul. Esteticul devine astfel locul iresponsabilității etice și religioase, în timp ce responsabilitatea practică, înrădăcinată în lumea reală, este înlocuită cu *formula*, cu reușita scriiturii. Așa se explică existența la Cioran a unei „retorici a agoniei"[5], a caracterului belicos al discursului[6], a „paroxismului stărilor nega-

---

[1] Ion Dur, *De la Eminescu la Cioran*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1996, p. 172.

[2] Vezi Marian Victor Buciu, *E. M. Cioran: despărțirea continuă a autorului cel rău*, ediția a II-a, Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2005, p. 53.

[3] Eugen Simion, *Fragmente critice*, vol. IV, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 29.

[4] Ion Dur, *De la Eminescu la Cioran*, p. 187.

[5] Eugen Simion, *Fragmente critice*, p. 31.

[6] Marian Victor Buciu, *E. M. Cioran: despărțirea continuă a autorului cel rău*, p. 97.

tive" sau a „exaltării în refuz"[1], despre care pomenesc exegeţii. Stilul este pentru Cioran *scrisul modulat de exces și condimentat cu diferite figuri stilistice*. În acest sens îl vom înțelege în cele ce urmează, fără a avea pretenția că această definiție epuizează aventura stilistică cioraniană. Ceea ce importă în acest caz este prezența *dominantă* a excesului în întorsăturile frazei cioraniene. Dacă stilul este, după cum susține Cioran, „condiționat fiziologic"[2], în cazul lui fiziologia a fost una mereu problematică, acutizată de suferințe diverse ori de atrocitățile lucide ale insomniei, transferând în lumea cuvintelor aceste probleme ce frizează limitele, deși, am mai spus-o, nici fiziologia nu epuizează excesele lui Cioran. Un lucru e cert, spune Liiceanu: „Cioran nu a acceptat niciodată să pună un rând pe hârtie, fără să nu sclipească ceva în el"[3]; „un poet al prozei"[4], cu alte cuvinte, iar uneori mai mult decât atât.

Ceea ce încercăm să susținem este tocmai faptul că, în cazul lui Cioran, putem cu greu despărți figura stilistică de excesul care o încarcă. Dacă excesul este eliminat, Cioran își pierde forța de expresie și, în cele din urmă, chiar... identitatea cioraniană. Ca un parazit, stilul lui se hrănește din excesele practicate la nivel etic, religios sau în alte zone în care există opinii și norme îndeobște acceptate, pe care Cioran le excedează, scandalizând. Pe scurt, excesul nu se manifestă niciodată la nivel estetic (nivel care, dacă ar fi el însuși excesiv, s-ar autodestitui), ci doar la celelalte nivele, stilul ivindu-se și desăvârșindu-se tocmai pe baza asaltării și distrugerii lor. Când, de exemplu, negațiile sunt proclamate la nivel etic, avem de-a face cu imoralitatea/amoralitatea cioraniană (vezi mizantropia, misoginismul, justificarea

[1] Eugen Simion, *Fragmente critice*, p. 30.

[2] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 108.

[3] Aurel Cioran, Gabriel Liiceanu, Tania Radu, „Despre Emil Cioran — «Scrisori către cei de-acasă»", în *Viața Românească*, nr. 6-7, 2005, anul C (100), iunie-iulie, p. 59.

[4] William Kluback, Michael Finkenthal, *Ispitele lui Cioran*, p. 40.

crimei etc.); când izbucnesc la nivel religios, vom întâlni blasfemia; ambele transgresiuni sunt folosite pentru a potența esteticul, pentru a edifica stilul, conducâd atât la un „estetism religios”[1], cât și la un estetism etic.

Terapeutica scrisului

„O carte e o sinucidere amânată”[2], scria Cioran în *Despre neajunsul de a te fi născut*, iar în *Exerciții de admirație* recunoștea faptul că scrierea *Tratatului*, adică acumularea de insulte față de viață și față de sine, l-a făcut să le suporte pe ambele mai ușor. „Fiecare se lecuiește cum poate”[3], conchidea el, sugerând abilitățile terapeutice ale scrisului. Valoarea scrisului ar consta, cu alte cuvinte, în eliberarea de obsesii, în evitarea de prăbușiri și distrugeri, în vindecarea de maladii spirituale[4], ca și cum exprimarea agresivității în scris ar duce inevitabil la eliminarea ei din câmpul vieții.[5] Întâlnim, așadar, opinia că eul cioranian poate fi transformat prin stil, după cum s-a observat deja.[6]

Necesitatea scrisului apare încă din scrisorile către Bucur Țincu și e provocată de aluvionările interioare care devin presante.[7] Funcționând așadar ca un fel de defulare, scriitura nu presupune în mod necesar acumulări ideatice care ar obliga la punerea pe hârtie în virtutea faptului de a avea *ceva* de împărtășit celorlalți; indiferent la conținutul lor și mereu atent la tensiunea pe care o provoacă, scriitorul Cioran scrie pentru că are *dorința* de a spune

[1] Gheorge Grigurcu, *Breviar Cioran*, Ed. Limes, Cluj, 2007, p. 40.

[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 107.

[3] Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 219.

[4] Cioran, *Singurătate și destin*, p. 236.

[5] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 203.

[6] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 151.

[7] Cioran, scrisoarea din 5 apr. 1932 către Bucur Țincu, în *12 scrisori...*, p. 51.

ceva.[1] Importantă este doar eliberarea de „angoasa de moment"[2] și de crizele de depresie, acesta fiind *raportul scriitorului cu sine* în care greu ar putea încăpea și cititorul. „Nu scriu decât spre a mă elibera de crizele mele de depresie. — Nu-i un lucru vesel pentru cititor. Dar nu scriu pentru a fi citit"[3], declamă Cioran. Cu siguranță că o asemenea punere a problemei ridică serioase întrebări asupra mobilului publicării, în măsura în care scopul scriiturii îndeplinește „o funcție de *autoexorcizare* (s.a.)"[4]. Același lucru este susținut, de pildă, într-un fragment care se referă la faptul că scrisul izvorăște din părțile obscure ale ființei, *ergo* nu-și justifică publicarea:

> „Unii scriu cu ceea ce e pur în ei, cu inocența; cât despre mine, nu pot să scriu decât cu deșeurile din mine. Scriu ca să mă *purific*. Iată de ce producțiile mele nu dau decât o imagine incompletă a ceea ce sunt."[5]

Să reținem din fragmentul de mai sus finalul care explică de ce n-ar trebui Cioran judecat doar după ceea ce scrie: în scris nu vom găsi decât latura lui nocturnă, căzând iremediabil în parțialitate. Scrisul își îndeplinește „cuminte" funcția autoterapeutică, făcându-l pe autor să exclame: „Nu sunt fericit decât atunci când găsesc o «formulă»"[6]. Fericirea e provocată de această găsire care se referă în primul rând la *stil* și abia în al doilea rând la actul de a scrie pur și simplu. Ceea ce dovedește, că pentru a avea forță terapeutică, scrisul trebuie să fie în mod necesar reușit din punct de vedere estetic, trebuie să se închege întotdeauna într-un stil, fapt care lui Cioran îi reușește cu prisosință. De aceea expresivitatea îl derobează de trecerea la act, de punerea în acțiune

---

[1] Cioran, *Sfârtecare*, p. 80.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 57.
[3] *Ibidem*, p. 261.
[4] Gheorghiță Geană, „Reflexele afirmative ale apofatismului cioranian", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, p. 82.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 142.
[6] *Ibidem*, p. 198.

a ideilor pe care le susține scriind. În definitiv, după cum o și mărturisește, Cioran scrie tocmai pentru a evita realizarea efectivă a dorințelor excesive și inacceptabile în realitate, preferând să le exerseze în scriitură.[1] Acest fapt pune problema diferenței dintre scris și realitate și, totodată, pe cea a (i)responsabilității actului scrierii. Căci scriind, Cioran *realizează* ceea ce în fapt nu va îndrăzni niciodată: va ucide în efigie, în idee, va crea dezastre și va provoca apocalipse, va amplifica respirația excesului până la alarmă, dar toate acestea doar la nivelul cuvintelor.

Cât privește întrebarea de ce face, totuși, public ceea ce scrie, răspunsul, de moralist, se referă la irepresibila dorință de glorie, prezentă la toți oamenii. Oricât ar părea de puțin, e un răspuns adevărat...

Disjuncția dintre realitate și cuvânt

„În orice civilizație rafinată se produce o disjuncție radicală între realitate și cuvânt”[2], semnala Cioran. Această distincție este operațională în cel mai înalt grad, în sensul că un autor poate alege între cei doi termeni; firește, Cioran va alege stilul, nu realitatea: „neputând să pactizez cu lumea, a trebuit să pactizez cu cuvântul”[3]. Cu siguranță că dualitatea scris – realitate, atunci când pune problema vinovăției de a fi influențat oamenii într-o manieră negativă, ridicând astfel probleme etice și chiar juridice, acceptă ideea unui traseu invers decât se întâmplă în actul scrierii înseși. Dacă scriitorul transformă realitatea în cuvinte, cititorul slab poate încerca parcursul invers, transpunerea cuvintelor în realitate, ceea ce nu stătea deloc în intenția lui Cioran, cel puțin nu întotdeauna (reticența provine din incandescența unor scrieri de tinerețe, ca, de exemplu, articolele publicate pe când

[1] Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 209.
[2] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 114.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 78.

era bursier la Berlin sau citatele excesive din *Schimbarea la față a României*; aici distanța „dintre scris și sânge" pare a fi fost eludată). Scrisul, ca defulare, exclude posibilitatea punerii în practică a soluțiilor, scandaloase de cele mai multe ori, ce par a se oferi în veritabile rețete. Deși, în tinerețe, nihilismul autorului pare a nu susține distingerea efectivă între formulele din cărți și posibilitatea aplicării lor în realitate (vezi *Schimbarea la față a României*), ulterior vom găsi la Cioran atenționări și nuanțe care vor menține aceeași idee a iresponsabilității scrisului, coroborată cu cea a nonaplicabilității lui.

Să însemne acest lucru că orice învățare *din cărți* este improprie, lipsită de onestitate sau, și mai mult, imposibilă? Ar fi greu de susținut validitatea unui asemenea enunț. Cu toate acestea putem încerca o explicație: pentru opera cioraniană, care disjunge între scris și realitate (cunoscând uneori chiar disjuncția radicală), operă profund maculată de exces, o încercare de punere în practică a cuvintelor, de a parcurge astfel drumul invers celui *poietic*, este pe deplin improprie, fiindcă rezultatul ei ar fi, desigur, dezastrul: sinuciderea, moartea, apocalipsa. Dominația excesului se dovedește încă o dată atotputernică, având, pe deasupra, o importanță exegetică unică.

Alienarea prin stil

Optând pentru stil, pentru nuanță, pentru cuvinte, omul se îndepărtează de natură, înlocuind trăirile naturale cu experiențe ce provin exclusiv din câmpul cuvintelor. Pentru artist, „*expresia* constituie singura experiență originară de care este capabil" și, în măsura în care încearcă să devină expresivitate, ea reprezintă chiar ceva contrar experienței;[1] gândirea, în aceste condiții, nu este separată de stil, ci stilul este gândire pusă în formă.[2] Nemaifiind natură, artistul nu mai este în stare să judece în conformi-

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 108.

[2] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 164.

tate cu alte norme decât cu cele ale cuvintelor. Urmare este că pentru el adevărul nu mai poate exista[1], ceea ce va justifica pe deplin iresponsabilitatea afirmațiilor pe care le face. Singurul important, stilul se supraordonează în aceste condiții realității, devenindu-i superior chiar din punct de vedere ontologic:

> „Orice fetișizare a stilului — scrie Cioran — pornește de la credința că realitatea e și mai găunoasă decât reprezentarea ei verbală, că tonalitatea unei idei este mai importantă decât ideea însăși, că un pretext bine adus din condei prețuiește mai mult decât o convingere, că o construcție savantă e preferabilă unei izbucniri necenzurate de gândire."[2]

Coerența, care e legată de cortegiul cuvintelor, probează că adevărul nu poate fi decât unul intrinsec acestora, ceea ce justifică excesele de orice fel, atâta timp cât importante nu sunt raporturile cu exterioritatea (a se citi realitatea, lumea), cât reușita expresiei. În aceste condiții, orice criteriu provenit din afară, care încearcă să stabilească limite *etice*, *religioase* sau *politice*, este neavenit, fiindcă el nu ia în calcul singurul lucru care contează pentru cel locuit de obsesia stilului. Nu e oare adevărat că distincția merge până într-acolo încât expresia *poate înlocui cu adevărat realitatea*? Iată un fragment din *Sfârtecare*:

> „Nu se va ști vreodată dacă, în tot ce scrie despre Durere, acest filosof tratează despre o problemă de sintaxă sau despre cea dintâi între senzații, despre regina lor"[3].

Într-o asemenea accepție, realitatea pur și simplu a dispărut, într-un *epoché* stilistic în urma căruia câmpul conștiinței nu mai operează decât cu cuvintele, orice responsabilitate pentru eventuale consecințe *practice* fiind, fapt deja evident, improprie. Cu alte cuvinte, nu există criteriu interior care să stabilească limitele până la care poate merge expresivitatea în drumul ei apodictic,

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 107.
[2] *Ibidem*, p. 117.
[3] Cioran, *Sfârtecare*, p. 125.

mai ales atunci când în cauză sunt probleme vitale, din spațiul eticii, al religiei, al politicii. De aceea, a vorbi despre stil ca despre un fel de pierdere[1], atunci când ne raportăm la repere etice sau religioase, nu înseamnă oare a pune *din afară* un nepermis criteriu de obiectivitate?

Scrisul ca terapie sau despre eludarea acțiunii extreme

Dată fiind această distanță între scris și realitate, nu-i de mirare că, pentru Cioran, forța scrisului constă tocmai în capacitatea de a eluda realitatea, mai ales în acele luări de poziție radicale pe care le întâlnim în actele extreme — sinucidere, sfințenie, viciu:

> „Numai cei care trăiesc în afara artei — susține Cioran — trag ultimele consecințe. Sinuciderea, sfințenia, viciul — tot atâtea forme ale lipsei de talent. Directă sau travestită, confesiunea prin cuvânt, prin sunet sau culoare oprește aglomerarea forțelor lăuntrice și le slăbește, aruncându-le către lumea din afară. E o micșorare salutară, care face din orice act de creație un factor de scăpare."[2]

Nu se poate concepe ducerea la capăt a atrocităților umane în condițiile creativității, fiindcă doar lipsa de subtilitate și prostul gust sunt în stare să realizeze efectiv acele lucruri care s-ar vindeca simplu, printr-un act creator eliberator.[3] Cel care se exprimă se salvează de la actualizarea efectivă a exceselor proprii[4], ele rămânând *doar* la nivelul frazei. Aceste considerații implică faptul că scrisul *este neadevărat*, că talentul e lipsit de adevăr, fiind incapabil de alte relații cu realitatea decât în interiorul unei lumi secunde, populate de „cuvinte potrivite":

---

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 87.

[2] Cioran, *Tratat de descompunere* (1949), traducere din franceză de Irina Mavrodin, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 59.

[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 102.

[4] *Ibidem*, p. 60.

„«Talentul» e mijlocul cel mai sigur de a denatura totul, de a sluți înfățișarea lucrurilor și de a te înșela în privința propriei tale persoane. Existența *adevărată* e apanajul acelora pe care natura nu i-a copleșit cu vreo înzestrare. De aceea, e greu de conceput un univers mai fals decât cel literar și un om mai lipsit de *adevăr* decât literatul."[1]

Dacă la aceasta mai adăugăm că stilul și certitudinile se exclud[2], iar autorul este „un om care n-a înțeles nimic"[3], atunci iresponsabilitatea opiniilor exprimate în scris devine unul dintre cele mai *firești* consecințe.

Iresponsabilitatea scrisului sau a spune excesul

Cioran acceptă faptul că o carte trebuie să fie primejdioasă, așadar îi recunoaște potențialul distructiv, ba chiar îl reclamă: „O carte trebuie să adâncească răni — scrie el —, să le provoace chiar. O carte trebuie să fie o *primejdie*."[4]

Când ia condeiul în mână deține un curaj pe care nu și-l regăsește niciodată în realitate, atunci când se află în fața dușmanului.[5] Întrucât din interiorul coperților cuvintele trebuie să cutremure cu orice preț (ce excesivă viziune despre valoarea cărții!), ele nu pot fi, prin urmare, judecate prin prisma responsabilității. A scrie, a fi cu stil sunt, în cazul lui Cioran, acte *în sine* iresponsabile.

Aceasta nu înseamnă că alienarea e atât de profundă încât autorul nu mai este în stare să privească lucrurile obiectiv, de pe cealaltă baricadă, adică din perspectiva cititorului care ar putea fi afectat de *conținutul* cărții. Ne-o dezvăluie o consemnare din *Caiete*:

---

[1] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 14.
[2] *Ibidem*, p. 6.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 134.
[4] Cioran, *Sfârtecare*, p. 73.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 103.

„Trebuie să scriu o scurtă prefață pentru ediția de buzunar a *Tratatului*. Sunt la mare ananghie. Din slăbiciune — și din nevoie de bani — am consimțit să pun la îndemâna publicului larg o lucrare atât de «distructivă». Sunt nevoit să-l previn pe cititor că trebuie s-o citească în răspăr, să nu-i guste veninul. Dacă e tânăr să nu sufere efectul ei demoralizant. E vorba deci de-o punere în gardă, cu tot ce poate fi aici pretențios și penibil. Pare să spună: «Atenție! Urmează să citiți o carte primejdioasă! Fiți prudenți și n-o luați drept literă de Evanghelie, să nu credeți că tot ce se spune în ea e-adevărat. Am exagerat uneori, adesea am mers prea departe. Și mai cu seamă nu călcați pe urmele mele etc. etc.»"[1]

Cioran, scriitorul iresponsabil, este acum dublat de omul Cioran, cel care înțelege pericolele la care îl expune, prin textele sale, pe cititor. Iresponsabilitatea stilului *versus* responsabilitatea omului este o contradicție ce rămâne nerezolvată, dar care păstrează pentru scriitor, ca pe un adevăr tare, primul termen, în calitate de soluție de salvare pentru cazul unor eventuale acuzații. Întrucât sub umbrela stilului se poate spune practic orice, acuzațiile provenite de la cei ce vizează *efectele* distructive ale acestor spuneri se întorc împotriva acuzatorilor, demascându-i drept cititori slabi.

Ideea acestei duble personalități, scriitor – om, e întâlnită tot în *Caiete*, într-o discuție despre moarte, pe care Cioran o are la un cocteil cu o doamnă. Ar vrea să-i spună că tocmai moartea este cea care i-a demolat convingerile, transformându-l în sceptic, tocmai ea l-a adus în imposibilitatea de a se identifica cu opiniile pe care le-a proclamat în scris, făcându-l, *în calitate de scriitor*, pe deplin iresponsabil.[2] (De remarcat viziunea aceasta care poate sta drept geneză a scriitorului: revelația morții aruncând lucrurile în îndoială și deșertăciune, creează un *om* sceptic; „boala" astfel declanșată nu mai poate fi vindecată niciodată, ci doar ameliorată prin scris — și așa apare *scriitorul*.)

---

[1] *Ibidem*, p. 320.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 14.

În fine, dacă mai este nevoie, mai putem oferi un exemplu din *Sfârtecare*, acolo unde Cioran se arată, ca *scriitor*, pentru sinucidere, în vreme ce, în calitate de *om*, împotriva ei:

> „Îmi petrec timpul îndemnându-i în scris pe oameni să se sinucidă și prin viu grai să nu o facă. Și asta fiindcă în primul caz e vorba de o soluție filosofică; în al doilea, de o ființă, de un glas, de-un vaiet...”[1]

Ce demonstrează toate acestea? (1) Că scriind, Cioran este pur și simplu iresponsabil, deși are capacitatea de a înțelege gravitatea celor scrise. (2) Că această iresponsabilitate se datorează necesităților ardente de autoterapiei — deși aceasta nu justifică *publicarea* periculoaselor opinii decât în cazul extrem în care defularea prin scris ar rămâne, fără spectatori, ineficace. (3) Că prin stil, Cioran se manifestă ca *excesiv*, fiindcă aici, mai mult decât oriunde, excesul poate modula afirmațiile, negațiile sau împreuna lor conviețuire contradictorie, ce provin însă de la alte nivele, în principal etic și religios. Stilul nu este el însuși excesiv, ci preia excesele și „crimele” care s-au săvârșit deja în altă parte. De aceea, pentru a-l înțelege, e nevoie să luăm în considerare acest punct arhimedic al gândirii lui, care este excesul.

În aceste condiții este dificil de acceptat părerea unui exeget ca Nicole Parfait, pentru care scriitura cioraniană își are ca destin afirmarea adevărului, contra iluziilor și minciunilor societății contemporane[2] (de altfel un naiv loc comun în exegeza cioraniană). Aceasta nu doar pentru că adevărul este problematic la Cioran, în măsura în care el reia alte atitudini deja existente la predecesorii lui „cioranieni” (Pyrrhon, Pascal, Nietzsche, Kierkegaard etc.), cât din pricina modulațiilor excesului, în urma cărora, adevărul apare sub chipuri contradictorii, nemaifiind, în fond, important, decât în calitate de exces autoterapeutic și de stil. *Cioran nu spune adevărul, ci spune, cu stil, excesul.* Adevărul apare doar în măsura în care se află el însuși în preajma excesului.

[1] Cioran, *Sfârtecare*, pp. 119-120.

[2] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 113.

În discuțiile care vor urma, trebuie așadar să se țină seama de faptul că scriind, Cioran plasează mereu esteticul în vârful piramidei kierkegaardiene, urmând ca abia sub el să situeze religiosul și eticul, ambele menite, chiar prin distrugere, să-l susțină până la capăt pe cel dintâi. Cioran, estetul, este suveran, cel puțin din punctul de vedere al operei scrise; Cioran, omul, sau Cioran, omul religios, deși suprimați în această paradigmă scriitoricească, pot crea adevărate suprize, în măsura în care refuză să dispară și revin, fie în viața de zi cu zi, fie în textele nedestinate publicării.

IV. GÂNDIREA. ÎNTRE DISTRUGERE ȘI LUCIDITATE

„Cazul” gândirii

Diferența dintre a gândi și a fi

Înainte de a semnala distincțiile pe care Cioran le face între mai multe concepte referitoare la gândire, să ne oprim asupra unei definiții din *Amurgul gândurilor*, care fascinează tocmai prin prisma *aparentei* sale neutralități:

> „Rostul gânditorului este să întoarcă viața pe toate părțile, să-i proiecteze fețele în toate nuanțele, să revină neîncetat asupra ascunzișurilor ei, să-i bată în jos și-n sus cărările, de mii de ori să privească același aspect, să nu descopere *noul* decât în ce-a văzut nelămurit, aceleași teme să le treacă prin toate membrele, amestecându-și cugetele-n trup — să zdrențuiască astfel viața gândind-o până la capăt”[1].

Ceea ce atrage la această definiție este, așadar, neutralitatea ei, atitudine defel congenitală filosofului român. Înțeleasă ca analiză, insistență, revenire și repetiție (asupra „nelămuritului”) pentru asigurarea irumperii noului, gândirea nu-și anunță violența decât în raportul vag pe care-l întreține cu viața, obiectul ei propriu-zis. Neutralitatea semnalată se dovedește însă aparentă, fiindcă, în cele din urmă, ea transformă relația dintre subiect și obiect într-o relație de forță și de transgresiune, „cugetele” amestecându-se în trup și schimbând, până la desfigurare, viața. Este, de altfel, singura nuanță de neutralitate pe care am găsit-o în scrierile cioraniene referitoare la conceperea gândirii și a gânditoru-

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 28.

lui, tema fiind dominată de relații de violență și de raporturi de reciprocă vinovăție.

A gândi viața nu înseamnă însă neutralitate, la fel cum nu înseamnă nici obiectivitate. Distingând între gânditorii „de primă mână", care meditează asupra lucrurilor, și „ceilalți", aplecați asupra problemelor, Cioran se situează de partea celor dintâi[1], nu din pricina obiectivității demersului lor, căci el nu e născut „sub zodia obiectului"[2], ci pentru că realitatea include în primul rând trupul scriitorului, subiectivitatea acestuia *extinsă* (cum am putea spune în falși termeni cartezieni). Nicicând *propriul* nu poate fi exclus din înțelegerea vieții, sinonimă în acest caz cu realitatea, cu ființele și chiar cu ființa. Pentru Cioran, a gândi reprezintă în primul rând un act de manifestare a subiectivității asupra propriei sale naturi *vitale*, și abia într-o ordine secundă o meditație asupra ideilor. Distincția este echivalentă cu cea dintre silogism și nefericire[3], și probabil nu mai e nevoie să semnalăm că preferințele lui Cioran înclină către nefericire, asumând silogismul doar sub puterea fascinatorie a acesteia (după cum o dovedește un titlu ca *Silogismele amărăciunii*). Dându-și seama că o asemenea înțelegere subiectivistă a gândirii este dificil de asumat, Cioran simte uneori chiar nevoia ghilimelelor: „«Gândirea» mea se reduce la un dialog cu voința mea, cu slăbiciunile voinței mele"[4].

Odată spuse, lucrurile deschid calea excesului: ideile își pierd obiectivitatea, căzând în sfera suferinței și a vieții și obligându-l pe gânditor să pătimească idei. Posedat de ele, aservit lor, gânditorul își desfășoară argumentația în sfera unei fatalități de care nu este conștient decât arareori.[5]

---

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 48.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ediția a II-a, cuvânt înainte de Simone Boué, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 151.

[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 53.

[4] Cioran, *Caiete* I, p. 103.

[5] „Niciodată n-am avut idei: ele m-au posedat întotdeauna pe mine. Îmi închipui că emit o idee când de fapt ea mă posedă și mă aservește" (*ibidem*, p. 65).

În această ordine de idei gândirea se prezintă mai curând ca un „caz” clinic, decât cu sensul cu care a operat de-a lungul timpului în raționalismul cartezian sau kantian. Operând și cu o altă distincție — între gândire și meditație —, Cioran condamnă gândirea, condamnându-se nu fără voluptate și pe sine, la maladivitate. Căci dacă a gândi înseamnă a sări de la o idee la alta, realizând acumulări cantitative, amenințate de nimicnicia nenumăratelor conceptualizări, a medita înseamnă cufundarea într-o singură idee și pierderea în ea, activitate sănătoasă în opinia autorului nostru, divergentă și chiar incompatibilă cu cealaltă.[1] Distincția nu este păstrată însă cu acuitate, fapt deloc impardonabil pentru un gânditor care nu vrea să se contrazică mai mult decât o face viața însăși. Diatribele împotriva gândirii și opoziția, despre care vom vorbi mai jos, între gândire și viață, aruncă și meditația înspre zona maladivului, fiindcă, în afară de sine însăși, meditația reușește să nimicească totul.[2] În fond, gândirea și ființa sunt antagonice, în măsura în care a fi are caracterul unei înșelări, al absenței lucidității. După Cioran, sensul omului nu este nicidecum cunoașterea și nici afirmarea prin cunoaștere, ci ființa (sinonimă aici cu viața).[3] Așadar, ființa-viață se vede neîncetat obstrucționată de gândire, fapt care aruncă în falsitate celebra frază a lui Parmenide că între a gândi și a fi se află o stare de sinonimie. Iată cum sună maxima cioraniană: „Prin gândire, nu te poți înșela, nu poți să fii. Omul gândește ca să *nu* fie”[4].

Gândirea — distrugere a vieții

Contradicția viață – spirit. În ciuda altor despărțiri intelectuale, Cioran a rămas fidel maestrului său Schopenhauer, preluând

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău* (1969), traducere de Irina Bădescu, Ed. Humanitas, București, 1996, pp. 104-105.

[2] Cioran, *Caiete* I, p. 65.

[3] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 51.

[4] Cioran, „Înșelarea prin acțiune”, *Vremea* 582 (1940), acum în Cioran, *Revelațiile durerii*, p. 199.

de la acesta și fructificând la maxim dualismul „voință oarbă de a trăi" (prezentă la filosoful român sub numele de „viață"[1]) și intelect sau conștiință. Raportul de contradicție dintre cele două și, totodată, de inversă proporționalitate va da naștere, pe fundalul unicității subiective, la o serie de paradoxuri tragice, care vor susține caracterul distructiv, pentru viață, al gândirii. Omul devine tragic datorită dezbinării între conștiința centrifugală și viața naivă, irațională, cu tendințe mereu centripete.[2] Lupta, inegală în sine, dezvăluie faptul că gândirea este „nemiloasă", are atributele „agresiunii" și „nu e niciodată *nevinovată*"[3]; ea crește acolo unde viața a fost diminuată, redusă la *mai puținul* ei prin boală sau suferință. Paradoxul tragic al axiologiei umane, afirmă, în această ordine de idei, că

> „... în ciuda oricărui umanism sau idealism, trebuie remarcat că fenomenul decadenței și distrugerii omului este închis oarecum în ridicarea lui, că a te apropia de valorile care constituiesc omenescul este a renunța în mare parte la viață"[4].

Contradicția, extrem de acută, ajunge până la a susține frust că: „... cunoașterea este o plagă pentru viață, iar conștiința o rană deschisă în sâmburele vieții"[5]. În condițiile în care gândirea se manifestă, viața se pierde pe sine, diminuându-se, suportând prin anormalitate această tiranie a conștiinței, care perturbă neîncetat viața, contesându-o, gândirea definindu-se ca „pierzanie a vieții"[6].

Ce îi rămâne vieții, decât *a fi*-ul unei aventuri inconștiente, sinonimă fericirii, care, în alte condiții, este imposibilă? Căci din

---

[1] Vezi Marta Petreu, „Schopenhauer și Cioran", în *idem*, *Filosofii paralele*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005, pp. 46-63.

[2] Vezi Cioran, *Singurătate și destin*, p. 70.

[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 19.

[4] Cioran, „Un aspect irațional al vieții", *Calendarul*, nr. 195, 1932, p. 1, acum în Cioran, *Singurătate și destin*, p. 120.

[5] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 69.

[6] Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 95.

pricină că „nu există viață decât dacă nu privești viața cu atenție”[1], „nu pot fi fericiți decât oamenii care nu gândesc nimic, adică aceia care gândesc numai cât trebuie vieții”[2]. Sfatul lui Cioran, în aceste condiții, se subordonează dionisismului nietzschean, îndemnând către extazul negativ al anulării conștiinței, singurul, în opinia lui, cu adevărat eliberator[3].

În definitiv, conștiința este exilul omului, în vreme ce inconștiența îi e patrie.[4] De aceea nu mai poate provoca mirare dorința de regresie către regnul vegetal, în sensul invers apariției conștiinței (într-o paradigmă evoluționistă implicită), pentru a scăpa de „blestemul” pe care aceasta îl reprezintă[5], fiindcă în acest raport tensionat și distructiv viața este originară, în timp ce apariția spiritului a fost cu putință doar prin diminuarea ei.[6] Afirmațiile sunt, așa cum se poate observa, excesive.

Maladia gândirii. Considerațiile cioraniene referitoare la gândire se întețesc, ele „demascând” această activitate umană — care de-a lungul secolelor a constituit definiția supremă a omului, diferența specifică față de regnul animal — ca fiind nu doar o activitate distructivă, provocatoare de tragic, ci chiar o activitate maladivă prin excelență. „Ești sănătos atâta vreme cât crezi în filosofie; când începi, însă, a gândi, apare boala”, e scris în *Lacrimi și sfinți*.[7] E interesant că tocmai în definiția omului se strecoară această nouă și declarată infirmitate. Scandalul unei asemenea atitudini este neîndoielnic și se explică doar prin pasiunea de a rămâne lucid până la capăt, indiferent la consecințele pe care le presupune o atare așezare în lume (atitudine-program prezen-

---

[1] CIORAN, *Tratat de descompunere*, p. 180.

[2] CIORAN, *Pe culmile disperării*, p. 67.

[3] Vezi CIORAN, *Cartea amăgirilor*, p. 83.

[4] Vezi CIORAN, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 130

[5] *Ibidem*, p. 37.

[6] CIORAN, *Pe culmile disperării*, p. 75.

[7] CIORAN, *Lacrimi și sfinți* (1937), Ed. Humanitas, București, 1991, p. 45.

tă la Cioran, după cum am arătat mai sus, încă din scrisorile de tinerețe). Dacă în definiția platoniciană a omului intră, ca fapt esențial, elementul „gânditor" și dacă acest atribut este echivalat de Cioran cu cel de „infirm", atunci rezultă că infirmitatea este constitutivă omului, în afara ei el neputând fi conceput.[1] Urmarea acestui fapt e prinsă într-o scurtă sentință: „Paloarea e culoarea ce-o ia gândirea pe fața omenească"[2].

Efectele distructive nu se opresc aici, ele nu privesc doar subiectivitatea celui ce gândește. Cioran recunoaște, dincolo de deznădejdea provocată de exercițiul intelectului, urmări importante în chiar sânul realității, care este, la rândul ei, „însângerată" de cunoașterea omenească.[3] „A gândi înseamnă a *tulbura*"[4], gândirea nu este lipsită de vinovăție, ea înseamnă uzurpare, indiscreție, dislocare a lucrurilor de la locul lor[5]. Nimic nu mai păstrează necoruptă identitatea inaugurală, nimic din lumea omului nu mai poate fi recunoscut. Asemenea gândului creștin care pune la începutul acestui univers plin de defecte o cădere inițială din starea paradisiacă (idee pe care Cioran o aprobă cu toată puterea, ea fiind una dintre puținele justificări plauzibile pentru eșecul acestei lumi), cădere în urma căreia s-au modificat și s-au fracturat însăși legile ontologiei, tot astfel și conștiința a pătruns peste tot, falsificând și desfigurând realitatea într-o asemenea măsură încât „omul nu mai trăiește în existență, ci în teoria existenței"[6]. Asemenea unei boli incurabile, abstracția a pus stăpânire pe existență. Cioran nu vizează aici doar marile construcții sistematice raționaliste (Kant, Fichte, Schelling, Hegel); pentru el afirmația este valabilă pentru *orice* act al gândirii, pentru orice subiect gânditor, înțeles în tensiunea lui insurmontabilă cu *viața* (la care se poate accede doar pe calea renunțării la conștiință).

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 31.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 30.
[3] Vezi Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 55.
[4] Cioran, *Caiete* II, p. 196.
[5] Vezi Cioran, *Caiete* III, p. 60.
[6] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 126.

Lipsa de contingență a paradoxului. Dar cum omul nu poate fi om în afara conștiinței, ce îi mai rămâne acestuia pentru a accede la nivelul vieții, nivel mereu ascuns de elucubrațiile ordonatoare și violente ale rațiunii? Răspunsul lui Cioran e, în acest punct, cât se poate de neechivoc: doar pe calea asumării antinomiilor, doar contrazicându-se fără oprire prin exersarea paradoxului, gândirea poate surprinde viața. E singura formă de renunțare de care este capabilă gândirea, anulându-și premisele și declarând război logicii, într-un dinamism care a fost înțeles adesea, pe urmele lui Nietzsche, drept dionisiac, dar care amintește totodată de soluțiile dogmaticii creștine, la fel de radicale în transcenderea logicii.[1] Iată cum descrie Cioran rolul salvator al paradoxului:

> „Unde apare paradoxul, moare sistemul și triumfă viața. Prin el își salvează onoarea rațiunea în fața iraționalului. Ce e tulbure în viață nu poate fi exprimat decât în blestem sau imn. Cine nu le poate mânui mai are la îndemână o singură scăpare: paradoxul — surâs *formal* al iraționalului."[2]

Aceasta e calea pe care se poate ajunge la excese ale rațiunii, de neconceput altfel. Salturile de la afirmarea unui lucru la negarea lui nu mai surprind, orice idee putând fi susținută cu aceeași îndreptățire cu care poate fi combătută, „căci totul e valabil și nimic nu are vreo importanță"[3]. Aceasta este întemeierea și explicația pesimismului cioranian, aici își anunță intrarea și scepticismul care-l va defini în perioada franceză. Dar de ce să nu te contrazici, dacă viața însăși este o sumă de contradicții, debor-

---

[1] Cu privire la antinomiile dogmatice ca antinomii originale ale gândirii creștine, vezi Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Ed. Minerva, București, 1983, pp. 195-304. Vezi de asemenea și studiul nostru „Eonul dogmatic — o profeție filosofică neîmplinită", în *Filosofie românească și filosofie europeană la Universitatea din Cluj*, vol. I, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007, pp. 54-60.

[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 13.

[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 161.

dând regulile logicii și desfășurându-se în dezacord cu intelectul uman? Și dacă tot ai apucat-o pe calea contrazicerii, până unde ai dreptul să mergi? Răspunsul, înnobilat de acea ironie cioraniană, e unul singur: „Un gânditor n-are dreptul să se contrazică mai mult decât viața”[1].

Antifilosoful

Filosofia — superficială, secundă și (in)utilă. După rechizitoriul lucid și neiertător pe care Cioran îl face gândirii, declarațiile de distanțare față de filosofie, oricât de exagerate ar părea, pot fi explicate. Trebuie să semnalăm că distincția dintre filosof și gânditor este cunoscută de Cioran, de la maestrul său Schopenhauer, care prin filosof înțelegea „profesor de filosofie”. Un comentator sugerează chiar că această distincție reprezintă o moștenire naeionesciană[2]; oricum, „a fi filosof este o profesiune, a fi gânditor — o vocație”[3]. Ceea ce atacă Cioran — după ce a avut în vedere gândirea în însăși substanța ei, fără a putea să renunțe la ea, altfel decât în maniera paradoxului vitalizant — este acum filosofia și statutul de filosof, iar una dintre cele mai întemeiate acuzații este aceea de „abuz de limbaj”[4].

Simplă inventare de termeni, așadar, și lipsită de originalitate, de vreme ce în fața lumii nu sunt cu putință mai mult de trei, patru atitudini fundamentale[5], filosofia este pe cât de superficială, pe atât de inutilă. Superficială pentru că este fie „prea ușor de îndurat”[6], fie reprezintă doar o ocupație de rang secund

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 115.

[2] Emil Stan, *Cioran. Vitalitatea renunțării*, Ed. Institutul European, Iași, 2005, pp. 17-18.

[3] Florin Mihăilescu, „Dubla creativitate”, *Viața Românească* 6-7 (2005), p. 72.

[4] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 88.

[5] Vezi Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 57.

[6] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 26.

— care nu e aplecată asupra vieții, ci asupra meditației asupra vieții, având ca urmare imediată „cretinizarea”[1] —, filosofia se situează într-o înapoiere considerabilă, de exemplu, față de poezie. Noblețea poeziei nu constă doar în stil, ci în înțelegere, iar Cioran — care ar fi mândru doar în cazul în care ar deveni un autor de la care poeții ar avea ceva de învățat[2] — susține emfatic că „ultimul poet știe mai mult decât cel mai mare filosof”[3] și, de asemenea, că „Un poet de mare viziune (Baudelaire, Rilke, de exemplu) afirmă în două versuri mai mult decât un filosof în toată opera sa”[4]. N-a pierdut oare filosofia capacitatea de a fi totuna cu înțelepciunea, transformând peripatetismul începuturilor în banală activitate de cabinet?[5]

În ceea ce privește inutilitatea filosofiei, Cioran o deduce, pe de o parte, din imposibilitatea acesteia de a lumina inexplicabilul lumii[6] și, pe de altă parte, din distanța pe care filosofia și-o ia, pe nedrept, față de stările liminare, precum tristețea, deznădejdea, nefericirea[7]. Acuzația de răceală, de situare în afara temperaturilor incandescente ale vieții, îl face pe gânditor să-și declare în *Tratatul de descompunere* despărțirea de filosofie (o declarație reiterată, pentru că o făcuse deja întâia oară, tot sub același titlu, în 1936[8]):

> „Am întors spatele filosofiei când mi-am dat seama că e cu neputință să descopăr la Kant vreo slăbiciune omenească, vreo urmă adevărată de tristețe; la Kant și la toți filosofii. În raport cu muzica, cu mistica și poezia, activitatea filosofică e hrănită de o sevă subțiată și de o profunzime suspectă, care nu-i ademenește decât pe oamenii ti-

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 208.

[2] Vezi Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 208.

[3] *Ibidem*, p. 162.

[4] *Ibidem*, p. 163.

[5] Vezi Ionel Necula, *Scepticul nemântuit*, Ed. Demiurg, Tecuci, 1995, pp. 19-21.

[6] Vezi Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 19.

[7] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 55.

[8] Vezi Cioran, *Cartea amăgirilor*, pp. 161-162 ș.u.

mizi sau căldicei. De altfel, filosofia — nelinişte impersonală, refugiu în preajma unor idei anemice — e soluţia tuturor celor care fug de exuberanţa corupătoare a vieţii. Aproape toţi filosofii au sfârşit *bine*: iată supremul argument împotriva filosofiei. Sfârşitul lui Socrate însuşi nu are în el nimic tragic: e o neînţelegere, sfârşitul unui pedagog — iar Nietzsche s-a prăbuşit doar ca poet şi vizionar: el şi-a ispăşit extazele, nu raţionamentele. // Nu poţi eluda existenţa prin explicaţii, nu poţi decât s-o înduri, s-o iubeşti sau s-o urăşti, s-o adori sau să te temi de ea, în alternanţa de fericire şi de oroare pe care o exprimă însuşi ritmul fiinţei, oscilaţiile, disonanţele, vehemenţele sale amare sau vesele"[1].

În pofida inutilităţii clamate şi în acord cu acea atitudine extremă inaugurală care poate susţine orice, chiar şi contradicţia, gânditorul va susţine în acelaşi timp (şi chiar sub acelaşi raport!) utilitatea filosofiei care, chiar dacă nu dispune de niciun adevăr, reprezintă un reper obligatoriu pe drumul către „lumea adevărurilor".[2] Mai mult decât atât, utilitatea filosofiei se poate dovedi în faptul că ea reprezintă un „corectiv împotriva tristeţii"[3] (!) sau poate oferi omului o consolare pentru faptul (luciferic, nu-i aşa?) de a nu fi Dumnezeu[4]. Cu siguranţă, aceste „da"-uri nu salvează filosofia, ci pot fi înţelese ca relevând mai degrabă de condiţia gânditorului, decât de cea a filosofului.

Aceste contradicţii, a căror structură polară o vom regăsi pretutindeni în opera lui Cioran, oferă comentatorului imaginea unei eşuări „într-un relativism general macerat de pesimism"[5]. În fapt, ele relevă de *exces*, care apare sub forma lui polară, determinând atitudini contradictorii precum şi o neîncetată pendulare între ele. Iar când contradicţiile sunt susţinute *în acelaşi timp*, atunci apare paradoxul şi incapacitatea fixării în una dintre cele două extreme, atitudine tributară excesului indeciziei, după

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, pp. 55-56.

[2] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 161.

[3] Vezi Cioran, *Lacrimi şi sfinţi*, p. 80.

[4] Vezi *ibidem*, p. 81

[5] Doina Constantinescu, *Poetica melancoliei la Cioran*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2003, p. 190.

cum l-am numit mai sus, și încadrabilă mai degrabă în scepticism, decât în relativism.

Gânditorul organic. Dacă luând în considerare contradicția insurmontabilă dintre gândire și viață, gândirea provoacă, așa cum am văzut, nefericire, nu e mai puțin adevărat că ea nu are nicio putere de transcendere a acestui dat. Filosofia nu oferă nicio soluție împotriva monopolului pe care îl dețin experiențele limită provocate de durere și suferință, de aceea a vorbi despre sine însuși rămâne unul dintre drumurile cele mai fecunde, mai autentice. „Întotdeauna i-a plăcut să se autodefinească”[1], notează Sanda Stolojan în jurnalul ei parizian. Cioran a înțeles această neputință a filosofiei și, sesizând că „gândul limpezește alte gânduri, dar nu limpezește suferințele”[2] s-a decis *împotriva* filosofiei și a ideilor ei „inutile”[3]. Filosoful — „geniu *indirect*” care-și edifică sistemul impresionant pornind nu de la lucruri directe, ci doar „de rangul al doilea”, din „derivări”[4] fără forță salvatoare — este condamnat și părăsit pentru totdeauna, în locul lui fiind preferat ca model „gânditorul privat”, „bulevardier și pesimist”[5], pentru care stările organice vor constitui adevăratul mobil al gândirii.

> „Numai gânditorul organic și existențial este capabil de acest gen de seriozitate [infinită, n.n.], fiindcă numai pentru el adevărurile sunt vii, produse ale unui chin lăuntric și ale unei afecțiuni organice, iar nu ivite dintr-o speculație inutilă și gratuită. În fața omului abstract care gândește pentru plăcerea de a gândi, apare omul organic, care gândește sub determinantul unui dezechilibru vital, și care este dincolo de știință și dincolo de artă. Îmi place gândul care păstrează o aro-

---

[1] Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, traducere de Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 191.

[2] Cioran, *Cartea amăgirilor*, pp. 16-17.

[3] *Ibidem*, p. 19.

[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 5.

[5] Cioran, „Fragmente de Cartier Latin”, *Cuvântul*, nr. 3130, 1938, p. 4, acum în Cioran, *Singurătate și destin*, p. 321.

> mă de sânge și de carne și prefer de o mie de ori unei abstracții vide, o reflecție răsărită dintr-o efervescență sexuală sau dintr-o depresiune nervoasă”[1],

va declara Cioran încă din prima lui carte. Suferința devine, așadar, premisă pentru gândire, căci „a suferi înseamnă a *produce* cunoaștere”[2]. În aceeași ordine de idei, adevărurile „care nu dor” sunt declarate de Cioran „false”, la fel cum „principiile care nu ard” sunt considerate „nule”[3]. Excesul e identificabil la tot pasul. Pe primul plan în mișcarea gândirii trec obsesiile, melancolia, chinurile conștiinței, toate stările existențiale extreme. „Eu nu am idei, ci obsesii”[4], va susține Cioran, declarând că „împotriva culturii alimentate numai din cărți trebuie dusă o campanie de exterminare”[5]. În comparație cu livrescul[6], tristețea, de pildă, în calitate de cauză a gândirii, devine criteriu fundamental: „Antifilozof, urăsc orice idee *indiferentă*: nu sunt întotdeauna trist, deci nu gândesc întotdeauna”[7]; sau de asemeni: „E o eroare să confundăm tristețea cu gândirea. Dacă ar fi așa, primul venit care ar face o depresiune ar ajunge automat gânditor. // Culmea e că-ntr-adevăr ajunge”[8] — constatare nu lipsită de un savuros umor. Secretul profunzimii gândirii nu se află, așadar, în erudiție (elocvent în acest punct fiind exemplul lui Lao-Zi care, deși a citit mult mai puține cărți decât noi, a ajuns mult mai departe pe calea înțelepciunii[9]),

---

[1] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 32.

[2] Cioran, p. 138.

[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 73.

[4] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 176.

[5] Cioran, „Scrisoare din singurătate”, *Calendarul*, nr. 140, 1932, acum în *Singurătate și destin*, p. 108

[6] Una dintre acuzele lui Cioran față de filosofia românească era tocmai cea a preponderneței livrescului, considerată atitudine pur profesorală (vezi Simion Ghinea Vrancea, *Mircea Eliade și Emil Cioran în tinerețe*, Ed. Elisavaros, București, 1998, p. 96).

[7] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 107.

[8] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 133.

[9] Vezi Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 59

ci în raporturile cu suferințele și senzațiile propriei subiectivități corporale sau afective. Adevăr pe care Cioran și-l asumă într-o manieră firească, lipsită parcă de orgoliu, dar nu de teribilism, atunci când se autoproclamă, ca gânditor, secretar al propriilor senzații.[1] O limitare a cunoașterii și a filosofiei în care se edifică acea înțelegere care, în mod neașteptat, deși pornește de la experiența unilaterală a unei subiectivități singulare, regăsește, în formulările ei, universalul uman.

Fragmentul filosofic. O asemenea atitudine exclude din start posibilitatea construirii unui sistem filosofic, iar o opinie care ar afirma contrariul, așa cum este următoarea, aparținându-i lui Marian Victor Buciu, nu s-ar putea susține:

> „Nu cred că s-a împăcat într-adevăr cu scriitura fragmentară, scrie exegetul. A trebuit să o accepte, cum i s-a întâmplat în atâtea privințe, ca pe o fatalitate, rând pe rând de denunțat și de justificat."[2]

Fragmentul în filosofie, așa cum a trecut el la Cioran (în primul rând ca opus sistemului), își are punctul său modern de plecare în filosofia posthegeliană, și se explică prin faptul că „resursele tradiționale ale discursului filosofic s-au epuizat"[3].

Este greu de acceptat că Cioran ar fi avut în intenție construcția unui sistem filosofic[4], când mărturiile lui abundă, dovedind că fragmentul este pentru gânditor o veritabilă stare de grație, ce asemenea vieții, poate surprinde contradicțiile, depășind necesitatea unei coerențe sistemice. Într-adevăr, paradoxul, a cărui exprimare nu are nevoie de proiecțiile magnifice ale unei construcții sistematice, nu este altceva decât triumful vieții și moartea sistemului:

---

[1] Vezi CIORAN, *Sfârtecare*, p. 146

[2] MARIAN VICTOR BUCIU, *E. M. Cioran: despărțirea continuă a autorului cel rău*, p. 103.

[3] LUCIA GORGOI, *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelică*, Cluj, Ed. Casa Cărții de Știință, 2000, p. 220.

[4] Aceeași opinie, că Cioran respinge sistemul, are și ION DUR, în *Hîrtia de turnesol*, Ed. Saeculum, București, 2000, p. 143.

„Unde apare paradoxul moare sistemul și triumfă viața. Prin el își salvează onoarea rațiunea în fața iraționalului. Ce e tulbure în viață nu poate fi exprimat decât în blestem sau imn. Cine nu le poate mânui mai are la dispoziție o singură scăpare: paradoxul — surâs formal al iraționalului”[1].

Opinia *firescului* fragmentului în cazul lui Cioran este împărtășită și de alți exegeți:

„Emil Cioran n-a manifestat niciodată ambiții de sistem filosofic — scrie Ionel Necula. Dimpotrivă, a considerat filosofia doar o modalitate de receptare a trăirilor subiective și nu de meditație în marginile acestor trăiri. Pentru el, maniera de creație aforistică, fragmentaristă, rezidă în însăși (*sic!*) dispozițiile subiectului de a nu reacționa identic la toate provocările vieții...”[2]

Să acceptăm așadar că avem în față un „constructor” de antisistem de gândire, cum îl califică Patrice Bollon[3] și că, pentru a-l înțelege, e nevoie să-l adunăm, împreună cu toate contradicțiile lui, pe acest Cioran „risipit”[4]...

Nihilismul și neputințele lui

A fi sau a nu fi nihilist

Într-o prefață la o scurtă culegere de articole ale lui Cioran, Constantin Barbu ia în discuție nihilismul gânditorului rășinărean, încercând să-l prezinte în etapele sale[5]. Comentatorul observă cum Cioran are mai multe rădăcini nihiliste, ivite

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 13.
[2] Ionel Necula, *Cioran, scepticul nemântuit*, p 72.
[3] Vezi Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique*, p. 253.
[4] William Kluback, Michael Finkenthal, *Ispitele lui Cioran*, p. 10.
[5] Constantin Barbu, „Prefață” la Cioran, *Sfârșiul care începe*, Craiova, Ed. Pentagon – Dionysos, 1991.

prin lecturile și uceniciile sale culturale, în primul rând, în ordinea importanței, Nietzsche și Schopenhauer, apoi nihilismul lui Eminescu, în perioadele tinereții și bătrâneții, și nihilismul rus, cu care are în comun atât idealul revoluționar din *Schimbarea la față a României*, cât și formularea excesului ca stil de viață, indiferent de direcțiile acestuia. Ceadaev, Gogol, Dostoievski, Neceaev stau alături, în admirațiile aprinse ale lui Cioran, de Șestov și mai ales Rozanov, pe care-l numește „fratele meu".

Perioada nihilistă a lui Cioran e mult mai proeminentă în opera sa românească, atingând paroxismul în *Schimbarea la față a României*, unde încearcă să ofere soluții revoluționare extremiste, soluții regretate mai târziu datorită potențialului lor exploziv și acuzațiilor de „extremist de dreapta" care i s-ar fi putut aduce (și i s-au și adus). Nu vom stărui aici asupra acestui aspect, deoarece ultima parte a lucrării de față îi va fi dedicată în întregime. Important este că, pentru unii comentatori francezi, aflați într-o anumită necunoștință față de această perioadă cioraniană, nihilismul este doar un fel de „voință de neant" ivită din concepția irealității lumii, a faptului că ea nu întrunește mai mult decât condiția iluziilor, a amăgirilor.[1] Eticheta pe care Sylvie Jaudeau o preferă, vorbind despre Cioran, este aceea care în fapt îl și caracterizează cel mai bine, aceea de sceptic. Cu toate acestea, după cum vom vedea, lucrurile în ceea ce privește raporturile dintre nihilism și scepticism sunt mai complicate, chiar dacă la Nietzsche ele se succed, scepticismul anunțând nihilismul[2]. Să observâm mai întâi că Cioran își recunoaște nihilismul, pe baza faptului (care-l fascinează!) că între afirmație și negație nu există deosebiri calitative, motiv pentru care drumul între una și alta nu comportă niciun fel de dificultate.[3] Această premisă a echivalenței celor două atitudini, fundamental diferi-

---

[1] Sylvie Jadeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 78.

[2] Lucia Gorgoi, *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelică*, p. 205.

[3] Cioran, *Căderea în timp* (1964), traducere din franceză de Irina Mavrodin, Ed. Humanitas, București, p. 75.

te — dacă e să le considerăm din punct de vedere ontologic —, îl face pe Cioran să exerseze cu voluptate excesul, netemperat decât de asalturile scepticismului. Cu siguranță, nihilismul se diminuează odată cu vârsta, lăsând locul îndoielii — având așadar un parcurs invers celui nietzscheean! — și trezind chiar regrete după potențialul de certitudine pe care îl deține, în ciuda erorilor politice în care l-a cufundat pe autor:

> „Mă gândesc la «greșelile» mele din trecut și nu pot să le regret. Ar însemna să-mi calc tinerețe în picioare — ceea ce nu vreau cu nici un chip. Aprinderile mele de altădată erau o emanație a vitalității mele, a dorinței mele de scandal și provocare, a unei voințe de eficacitate *în ciuda nihilismului meu de atunci* (s.n.)."[1]

(În treacăt fie spus, această declarație, care sună cât un cap de acuzare în considerarea lui Cioran drept un „nepocăit" în ce privește atitudinea lui față de extremismul politic al tinereții, dovedește că imposibilitatea detașării de trecut e provocată, în primul rând, din respectul pentru tinerețea cu exces de *vitalitate*.) Observăm însă aici că, pentru Cioran, nihilismul tinereții îi este cât se poate de familiar și el nu se reduce doar la o voință de neant, ci se vrea eficace istoric. De altfel, această idee a nihilismului cu origini vitaliste este reluată și în *Despre neajunsul de a te fi născut*:

> „Negația nu provine niciodată dintr-un raționament, ci dintr-un nu știu ce obscur și vechi. Argumentele vin mai târziu ca s-o justifice și s-o susțină. Orice *nu* izvorăște din sânge"[2].

Cioran nu se oprește să nege până la oboseală tot ce i se pare că i-ar diminua forța vitalității: blesteamă lumea, regretând doar că nu se află la apocalips[3] și aruncă în derizoriu orice sens („Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens"[4]) și orice

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 230.

[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 36.

[3] Cioran, „Împotriva oamenilor inteligenți", *Discobolul*, nr. 9, mai 1933, acum în *Revelațiile durerii*, p. 108.

[4] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 20.

ideal, chiar cultural, încă din prima sa carte românească („Toate idealurile să fie declarate nule; credințele fleacuri; arta o minciună și filosofia o glumă”[1]). În definitiv, nu e sigur că omul a fost făcut pentru existență și că adevărata lui patrie nu este neantul[2]. Iar când negația ajunge la Dumnezeu, ea dobândește sublimitate și plenitudine, „o plenitudine neliniștită și agresivă”[3].

O idee importantă pentru nihilismul cioranian este legătura cu mistica. Diferența dintre cele două, susține Cioran, este „pur verbală”, pentru că experiența propriu-zisă a neantului este o experiență „de ordin mistic”[4], iar din acel gust deosebit pentru „nu”, pe care și-l recunoaște cu inocență, derivă și înclinațiile pentru mistică[5], de vreme ce pentru a evada într-o *altă* lume, mistica trebuie obligatoriu să treacă prin negația acestei lumi. O negație „jubilatorie”, cum observa Monica Lovinescu în jurnalul ei, cu efecte terapeutice și optimiste.[6]

Nihilismul insuficient

Pofta pentru negație nu încetează să-și piardă din putere și să se diminueze, odată cu trecerea anilor. Filosoful va recunoaște că nu are decât pofta negării, nu și „harul” ei, pe care, dacă l-ar fi avut, l-ar fi ajutat să-și înfrângă îndoielile chinuitoare, ce ar fi putut fi astfel nimicite de această certitudine *tare* a nu-ului[7]; căci „Nu există negativist care să nu tânjească după vreun *da* catastrofal”[8], afirmă el.

---

[1] *Ibidem*, p. 80.

[2] *Ibidem*, p. 166.

[3] Cioran, *Căderea în timp*, p. 74.

[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 96.

[5] *Ibidem*, p. 104.

[6] Monica Lovinescu, *La apa Vavilonului*, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 55.

[7] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 29.

[8] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 125.

Iată de ce nihilismul s-a dovedit, în cele din urmă, insuficient, fiind întâmpinat de atacurile mult mai solide ale demonului îndoielii. Suferințele provocate de acesta din urmă sunt atât de intense, încât urmările negației, mai puțin lucide și mai tributare naivității, pe care tinerețea a știut, în numele vieții, să le valorifice, au devenit în cele din urmă regretabile. Fragmentul cu care se încheie *Ispita de a exista*, pare a ne dezvălui chipul dezintegrat al unui Cioran pornit să-și nege negațiile pentru a se pune la adăpostul, atât de greu de dobândit, al ființei:

> „Am făcut din moarte o afirmare a vieții, i-am convertit abisul într-o ficțiune salvatoare, ne-am epuizat argumentele împotriva evidenței și iată-ne, după toate acestea, pândiți de marasm: e răzbunarea otravei din noi, a firii noastre, a acelui demon al bunului-simț, care, ațipit un răstimp, se trezește ca să ne acuze prostia și ridicolul lipsei de orbire. Ani în șir ne-am scrutat fără milă, am fost complicii propriei noastre pierzanii, ne-am imunizat la veninul adevărurilor, alți ani de-a rândul ne-am contemplat cadavrele — ca să desprindem temeiul cunoașterii noastre! Cu toate acestea, trebuie să învățăm să gândim împotriva ideilor și certitudinilor noastre, împotriva umorilor atotștiutoare, trebuie, mai ales, făurindu-ne o *altă* moarte, o moarte incompatibilă cu hoitul, să acceptăm ceea ce nu poate fi dovedit, ideea că ceva există... // Nimicul era desigur mai comod. Ce greu e să te *mistui* în Ființă!"[1]

O remușcare pe care n-o va duce până la ultimele consecințe, fiindcă da-ul căutat va fi anulat de data aceasta de îndoielile nu mai puțin organice care vor lua locul negațiilor certe. Dacă un *nu* spus ca o certitudine, valorează cât un *da* pe dos, preluând de la acesta potențele echilibrului și ale sensului, o îndoială asupra negației ca și asupra afirmației îl proiectează pe gânditor la o distanță de nesuportat, fiind totalmente lipsită de scop, provocând suferință și dezechilibru.

Dar poate merge această îndoială până la capăt? Și cât de consecventă cu sine poate ea să fie, de vreme ce o *metaîndoială* o poate anula, iar excesul, care umple îndoielile, poate la fel de bine să alimenteze și *nihil*-ul acestora?

---

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, pp. 211-212.

Scepticismul paradoxal

Despre scepticismul cioranian

Soliditatea vizibilă a unei metode

Ce este scepticismul? A vorbi despre scepticism înseamnă a lua în discuție probabil cel mai important aspect al gândirii lui Cioran, *dominanta* lui[1], faptul care l-a exasperat dar l-a și definit, atrăgându-l cu o forță irepresibilă, pe măsură ce anii au trecut și nihilismul tinereții românești s-a domolit, nu înainte de a înțelege echivalența întru nimicnicie a tuturor adevărurilor. Întoarcerea asupra propriei gândiri și anularea ei înseamnă mai mult sau mai puțin decât construcția unui sistem, înseamnă altceva, de ordinul metodei, cu intenția clară de a depăși verbiajul pur al rațiunii.[2] Căci Pyrhon este mai mult decât Nietzsche, nu încetează să o afirme Cioran, la fel cum îndoiala este mai „solidă"[3] decât certitudinea voinței de putere. „Sunt și eu un martir: aș vrea să mor pentru îndoieli"[4], scrie Cioran.

„Voluptate a impasului"[5], „eleganță a anxietății"[6], „exercițiu de defascinare"[7], cam așa definește Cioran această metodă pe care o îmbrățișează așa cum alții îmbrățișează credința. O metodă care, după unii comentatori, decurge cu necesitate din absența sensului existenței și garantează totodată sinceritatea gândirii.[8] De fapt, pentru cei care nu se pot așeza într-o certitudine, pentru

[1] Pentru un portret al lui Cioran, în calitate de sceptic *radical*, vezi Bernd Mattheus, *Cioran. Portrait eines radikalen Skeptikers*, Mathes & Seitz, Berlin, 2007.

[2] Silvie Jadeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 101.

[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 189.

[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 200.

[5] Cioran, *Caiete*, *vol. III*, p. 259.

[6] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 19.

[7] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 157.

[8] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 109.

cei nestatornici aşadar, scepticismul are o funcţie similară cu cea a credinţei[1]. Aceasta deoarece oricărei conştiinţe care cercetează temeinic realitatea, scepticismul i se impune ca o necesitate, nicio convingere neputând fi susţinută.[2] „Îndoiala este o nelinişte care se referă la probleme şi la lucruri, ea rezultă din conştiinţa irezolvabilităţii tuturor chestiunilor mari. Dacă s-ar rezolva marile probleme, scepticul ar reveni la stările normale."[3] Acestei cauzalităţi, în realitate problematică, Cioran îi opune uneori o nuanţă care susţine originea afectivă a scepticismului, ca şi cum nu doar irezolvabilitatea ar obliga cugetarea să o apuce pe căile îndoielii, ci şi afectivitatea provocată de aceasta:

> „Antecedentele Îndoielii sunt întotdeauna de ordin afectiv. Nu există disoluţie *logică*, iar raţiunea nu se revoltă contra ei înseşi fără un motiv care să-i fie extrinsec"[4].

În ciuda practicii susţinute, comportând, aşa cum am văzut, o anumită necesitate pentru orice spirit care vrea să rămână până la capăt în afara naivităţii, scepticismul îşi păstrează nealterată „prospeţimea"[5], reuşind să se întoarcă chiar atunci când este alungat de vreo certitudine. Deşi trebuie depăşit, deşi în ciuda faptului că chiar şi cei mai inveteraţi dintre sceptici încearcă această depăşire, chiar şi atunci când nu sunt conştienţi de ea, împinşi de o „forţă secretă", îndoielile dintâi nu pot fi învinse până la capăt şi ele revin ca şi cum ar fi fost întotdeauna acolo.[6]

Nicole Parfait observa că scepticismul cioranian intervine într-o manieră terapeutică, încercând să se distanţeze de pasiunile negative, să li se opună.[7] Forţa îndoielii trebuie menţinută printr-o atenţie maximă, dar în acest exerciţiu, Cioran este ajutat de

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 164.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 143.
[3] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 60.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 175.
[5] Cioran, *Căderea în timp*, p. 79.
[6] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 123.
[7] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 139.

resentimentul față de cei ce se învârt printre certitudini. Sinceritatea lui e dezarmantă:

> „Îndoiala nu e decât fructul exasperării și resentimentelor, instrumentul, parcă, de care jupuitul de viu se slujește pentru a suferi și a-i face și pe ceilalți să sufere. Demolăm certitudinile, dar nu din scrupulul teoretic ori din joacă, ci din furia de a le vedea eschivându-se, precum și din dorința ca nimeni să nu le fie stăpân, de vreme ce pe noi ne ocolesc și nu deținem nici una. Ce drept au ceilalți asupra adevărului? Prin ce hotărâre nedreaptă li s-a dezvăluit tocmai lor, care sunt mai prejos decât noi? Au trudit, au petrecut nopți albe ca să-l merite? În timp ce noi ne spetim căutându-l în van, alții se-nfruptă din el de parcă le era menit, de parcă cerul însuși li-l hărăzise”[1].

Scepticismul — dincolo de bine și de rău. În ce raport se află scepticismul cu răul? Cioran răspunde acestei întrebări, nuanțând două tipuri de rău: unul care aparține demonului, personaj lipsit prin excelență de scepticism, și răul împotriva propriei ființe, care transformă scepticismul într-un fel de boală:

> „Isprăvile cele mai odioase ce i se pun în cârcă demonului ne apar, în efectele lor, mai puțin dăunătoare decât sunt temele sceptice când încetează a mai fi un joc și devin o obsesie. A distruge înseamnă a acționa, a crea în răspăr, adică într-un mod cu totul special, a-ți manifesta solidaritatea cu ceea ce este. Ca agent al neființei, Răul se inserează în economia ființei, este deci necesar, îndeplinește o funcție importantă, chiar vitală. // Dar ce funcție are îndoiala? Cărei necesități îi răspunde? Cine are nevoie de ea în afară de cel ce se îndoiește? Nefericire gratuită, nenorocire în stare pură, ea nu corespunde nici uneia dintre exigențele pozitive ale vieții. Așa, fără nici un rost, să pui mereu totul în discuție, să te îndoiești până și în vis!”[2].

Demonul nu este sceptic așadar, iar scepticismul nu mai poate fi cântărit cu unitățile de măsură ale unei morale obișnuite, lipsite de echivoc, atâta timp cât răul scepticismului diferă de cel demonic. Numai scepticul pătimește necesitatea subiectivă

---

[1] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 94.
[2] Cioran, *Căderea în timp*, p. 73.

a îndoielii; o necesitate fără rădăcini în viață, o necesitate care nu cunoaște niciun interes, ci, total gratuită, pare determinată de un agent distructiv, de parcă demonul s-ar răzbuna pentru această singurătate din care este exclus și l-ar condamna atunci pe sceptic la această „cădere *metodică* în abis".[1] Este abisul ce nu mai amintește defel de experiențele extatice, pentru că în lupta dintre sceptic și mistic, dintre cel ce se îndoiește și cel care crede, intensitatea se deplasează către cel dintâi:

> „Scepticul din mine îl înăbușă din ce în ce mai mult pe mistic (dacă pot folosi acest cuvânt când e vorba de mine). Îndoielile mele sunt realități, pe când în ce privește rugăciunile, abia dacă sunt un veleitar. Sunt sceptic prin fiziologie, ereditate, obișnuință și vocație, și de asemeni prin gust filosofic; toate celelalte — absolutul și ce ține de el — nu-mi sunt accesibile decât prin anumite defecte ale naturii mele, sau prin subite eclipse ale unei lucidități care usucă totul"[2].

Cu alte cuvinte, scepticismul este natură, în vreme ce absolutul reprezintă depășirea acestei naturi, depășire excepțională, neconformă cu structura eului cioranian, episodică.

Exercițiile lui *meta*. Drumul îndoielilor nu cunoaște oprire, ele se exersează cu o insistență abuzivă ce se întoarce uneori împotriva propriei subiectivități, îndoiala atingând sinele și reușind astfel să-i sporească nefericirea. În absența acestei consecvențe firești, scepticismul nu este autentic, ci rămâne doar un exercițiu al exteriorității gândirii[3]. Efectul de bumerang e mai mult decât un atac la adresa celui ce se îndoiește, fiindcă pentru a-și păstra coerența, scepticismul trebuie să se întoarcă chiar împotriva lui însuși, îndoiala ajungând să se îndoiască de sine. Fenomenul produce, atunci când e cazul, doar o anulare *teoretică*, de vreme ce suferința, în loc să scadă, sporește: „Câtă îngrijorare, când nu ești sigur de propriile-ți îndoieli și te întrebi: sunt îndoieli cu

[1] *Ibidem*, p. 78.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 122.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 6.

adevărat?"[1] Este o formă de metascepticism care potențează nefericirea și din care nu se poate ieși decât tot printr-un metascepticism, de data aceasta mai „științific", mai teoretic, ce încearcă să păstreze distanța și să analizeze, ca pe un obiect de cercetare, scepticismul. Exercițiul acesta de recuperare a scepticismului — care poate avea loc doar după o temeinică statornicire în îndoială, reprezintă forma prin excelență a excesului indeciziei.

Scepticismul: damnare sau mântuire?

Jocul axiologic al scepticismului se desfășoară la Cioran în aceeași manieră paradoxală cu care ne-a obișnuit. Disprețul lui, mai ales în perioada de tinerețe — când în numele vieții, anatemizează cultura și pe cei care se pot îndoi de importanța unor teme ca neantul și moartea („... praful să se aleagă de cultură și de toți aceia cre se anemiază în ea"[2]) —, este treptat înlocuit de imposibilitatea de a-l depăși și de conștiința că scepticismul s-a transformat într-o „rutină"[3], într-o aducere-aminte[4] cu caracter dramatic, pentru că deține toate coordonatele destinului și ale damnării. Căzând neîncetat și cu voluptate în meandrele suferinței interioare, Cioran acceptă această nouă maladie mortală și, lăsându-se dus de valurile ei, din care nu va mai cunoaște decât evadări episodice și lipsite de consistență, înțelege că niciun zeu, nici cel creștin, nici cei hinduși, nu pot acorda mântuirea pentru cel atins de boala îndoielii:

> „După cum se spune în Bhagavadgita, pierdut este pentru lumea aceasta ca și pentru cealaltă, cel ce se află «pradă îndoielii», aceeași îndoială pe care budismul, la rândul lui, o citează printre cele cinci obstacole în calea mântuirii. Căci îndoiala nu-i aprofundare, ci stagnare,

---

[1] *Ibidem*, p. 67.

[2] Cioran, „Cultură și viață", în *Rampa*, anul XV, nr. 4728, 15 oct. 1933, acum în *Revelațiile durerii*, p. 115.

[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 135.

[4] *Ibidem*, p. 304.

> beție a stagnării... Cu ea, nu-i chip de mers înainte, nici de reușit; e numai frământare și nimic altceva. Când crezi că te-ai îndepărtat îndeajuns, recazi în ea, și totul reîncepe. Trebuie să *explodeze* ca s-o putem apuca pe calea eliberării. Fără această explozie, care să spulbere până și motivele cele mai justificate de-ndoială, rămânem pe veci închiși în neliniște, o cultivăm, ocolim marile hotărâri, ne frământăm și ne complacem în frământarea noastră."[1]

Deși pare definitivă, această damnare este negată adeseori, ceea ce asigură o viziune paradoxală, în care nu se poate rămâne în câmpul certitudinii, pentru că s-ar realiza într-un atare caz tocmai ieșirea din îndoială, ceea ce, după cum am văzut, nu e cu putință altfel decât fragmentar. Dacă scepticismul (ca și mistica) poate salva de la mediocritate un filosof[2], pentru Cioran el înseamnă o adevărată ușurare la gândul că nu va mai cădea pradă niciunor angajări excesive și nu va mai îmbrățișa nicicând vreo cauză.[3] Observăm cum excesul, alungat din zona politicului, devine excedentar în gândire! Scepticismul lui, religios în fond, care-i menține neștirbită admirația față de Pascal și Dostoievski[4] este un adevărat drog, dar dătător de viață:

> „Fiecare cu drogul lui; al meu e scepticismul. M-am otrăvit cu el. Dar această otravă îmi dă viață și, fără ea, mi-ar trebui ceva și mai puternic, și mai nociv"[5].

Mântuirea prin scepticism este singura formă de mântuire care pare să-l accepte pe Cioran, după ce toate celelalte forme, unele religioase, l-au respins. Cioran vorbește despre mântuirea prin îndoială, dovedind că pentru el scepticismul a funcționat ca o veritabilă religie. Două pasaje importante, unul în *Demiurgul cel rău* și altul în *Caiete* vorbesc despre această paradoxală formă, ce răspunde acelei dorințe de a nu adera la o religie „în-

---

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 114.
[2] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 51.
[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 172.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 321.
[5] *Ibidem*, p. 157.

temeiată de altul". Mântuirea sceptică pare a fi soluția singulară și orgolioasă a gânditorului din Rue de l'Odéon. Redăm mai jos cele două pasaje care întemeiază prin negare acest *exces* al religiozității cioraniene:

> „Mă atrag budismul, catarismul, sau orice sistem ori dogmă, dar îmi păstrez un fond de scepticism pe care nimic nu-l va putea clinti vreodată și la care mă-ntorc mereu, după fiecare val de entuziasm. Fie că e înnăscut sau dobândit, acest scepticism îmi apare în aceeași măsură ca o certitudine, ba chiar ca o eliberare, când orice altă formă de mântuire se estompează sau mă respinge"[1];

> „În scepticism, îndoiala nu e un mijloc ci un *țel*, adică însăși mântuirea. Căci numai îndoiala ne poate elibera, ne poate scăpa de legăturile noastre. Ceea ce pentru majoritatea oamenilor e o stare abia suportabilă, aproape un coșmar, pentru sceptic e un fel de perfecțiune, oricum o împlinire, o stare *pozitivă*. // (Scepticismul sau mântuirea prin îndoială)"[2].

Dar virtuțile mântuitoare ale scepticismului nu se opresc nicidecum la nivelul individului, ci ele sunt, după cum arată Cioran într-un text intitulat „Genealogia fanatismului", text ce deschide *Tratatul de descompunere*, de o importanță covârșitoare pentru comunitățile umane, atunci când în joc se află mântuirea de extremismul politic, de fanatism, de orice exces cu miros de sânge. Încercând să explice atrocitățile istoriei, Cioran află cauzele în acea capacitate înnăscută a omului pentru certitudine și entuziasm:

> „Orice intoleranță, orice intransigență ideologică sau prozelitism dezvăluie fondul bestial al entuziasmului. Când omul își pierde *facultatea de a fi indiferent*, el devine un asasin virtual; iar dacă își transformă ideea în zeu, consecințele sunt incalculabile"[3].

Pericolul nu vine din partea „spiritului șovăitor, atins de hamletism", ci din partea celor ce stabilesc „o ortodoxie în plan re-

---

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, pp. 155-156.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 68.
[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 7.

ligios sau politic" și refuză să admită că „ideile pot fi schimbate între ele"[1]. În aceste condiții, spune Cioran, are loc vărsarea de sânge, iar paradisul pământesc nu poate fi imaginat decât ca un loc în care certitudinile, în urma cărora crește violența, au dispărut. „Paradisul terestru: o mulțime... sceptică"[2], notează el în *Caiete*. În definitiv, intoleranța rezultă „dintr-o ipoteză degenerată în certitudine și impusă ca atare de un regim, dintr-o himeră promovată la rang de adevăr"[3], iar libertatea nu e posibilă decât „în absența credințelor"[4], la fel cum bunătatea nu poate avea ca fundament decât scepticismul[5]. Adevărata învățătură trebuie luată de la prostituate, pentru că prostituția reprezintă o „academie ambulantă de luciditate" și această învățătură e formulată de Cioran în felul următor: „Să fii lipsit de convingeri față de oameni și de tine însuți"[6]. Aceasta e calea care elimină fanatismul, care asigură siguranța universală și face cu putință paradisul terestru:

> „Ce altceva este Căderea, decât urmărirea unui adevăr și siguranța de a-l fi găsit, pasiunea pentru o dogmă, statornicirea într-o dogmă? De aici rezultă fanatismul — tară capitală, care îi dă omului gustul eficacității, al profeției, al terorii — lepră lirică prin care molipsește sufletele, le supune, le sfărâmă sau le exaltă... Nu i se sustrag decât scepticii (sau leneșii și esteții), pentru că ei nu *propun* nimic, pentru că — adevărați binefăcători ai umanității — ei îi nimicesc prejudecățile și-i analizează delirul. Mă simt mai *siguranță* lângă un Pyrrhon decât lângă un sfânt Paul, pentru bunul motiv că o înțelepciune ce rostește cuvinte de duh este mai blândă decât o sfințenie dezlănțuită."[7]

Cu toate acestea, nici scepticismul însuși nu scapă de exces, pentru că tonul lui Cioran, din citatul de mai sus este unul ce

[1] *Ibidem*, p. 8.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 298.
[3] Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 50.
[4] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 17.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 182.
[6] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 89.
[7] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 8.

nu acceptă opoziția, ceea ce spune fiind o suită de afirmații conjugate într-o demonstrație deloc sceptică. Această latură criticabilă a scepticismului, avea să fie demascată chiar de Cioran, atunci când, tot în *Caiete* (locul lui de sinceritate *sporită*), avea să declare că scepticismul reprezintă „forma cea mai subtilă de intoleranță”[1], purtând, așadar, atributele excesului.

Înarmat cu această superbă și, așa cum am văzut, paradoxală atitudine față de scepticism, pendulând între maladia lui și capacitatea lui mântuitoare, susținându-l și descoperindu-i tarele ascunse, Cioran poate face portretul scepticului, așa cum altădată Kierkegaard realizase portretul cavalerului credinței[2].

Un cavaler al scepticismului

Portretul „ortodox” al cavalerului scepticismului. Considerându-se pe sine „scepticul de serviciu al unei lumi care apune”[3], Cioran va face în *Căderea în timp* un minuțios portret al scepticului, răspunzând lui Kierkegaard și opunând „resemnării infinite”, trăsătură cu care filosoful danez își înzestra cavalerul credinței, cu „îndoiala infinită”. Iată liniile care cofigurează acest portret:

> „Chiar dacă certitudinea s-ar instaura pe pământ suprimând din spirite orice urmă de cruzime și de neliniște, nimic nu s-ar schimba pentru cel predestinat scepticismului. Chiar dacă argumentele i-ar fi distruse unul câte unul, el tot ar rămâne pe poziții. Spre a-l mișca din loc, spre a-l clinti din adâncuri, ar trebui să-l ataci în lăcomia lui de mari oscilări, în setea lui de perplexități: el nu caută adevărul, ci insecuritatea, nesfârșita interogație. Ezitarea, care este pasiunea, aventura, martiriul său multașteptat, îi va domina toate gândurile și toate faptele. El, care șovăie atât în virtutea unei metode cât și din necesitate, va reacționa totuși ca un fanatic: nu va putea ieși din obsesie și cu atât mai puțin

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 260.

[2] Vezi Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, traducere din daneză și prefață de Leo Stan, București, Humanitas, 2002, pp. 95-107.

[3] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 26.

din el însuși. *Îndoiala infinită* (s.n.) va face — paradoxal — din el prizonierul unei lumi închise. Cum nu va fi conștient de ce i se întâmplă, va continua să creadă că demersul său nu se lovește de nici o barieră și că nu-i modificat sau alterat de nici un fel de slăbiciune. Nevoia sa exasperată de certitudine va deveni o infirmitate căreia nu-i va căuta leacul, de vreme ce nici o evidență, chiar irezistibilă și definitivă, nu-l va face să-și *suspende* îndoielile. Îi fuge pământul de sub picioare? Nu se alarmează câtuși de puțin și își continuă drumul, deznădăjduit și liniștit. Chiar dacă adevărul final ar fi cunoscut, chiar dacă ultimul cuvânt al enigmei ar fi divulgat, toate dificultățile rezolvate și toate misterele elucidate, nimic nu l-ar tulbura, nimic nu l-ar întoarce din drum. Tot ce-i măgulește pofta de nehotărâre, tot ce-l ajută să trăiască și totodată îl împiedică, este sfânt pentru el. Indiferența îl face fericit, el transformând-o într-o realitate la fel de vastă ca universul, pentru că este pentru el echivalentul practic al îndoielii, iar îndoiala are pentru el prestigiul Absolutului”[1].

Am preferat să oferim *in extenso* acest citat pentru că el marchează ceea ce gânditorul franco-român ar fi dorit să devină în calitate de sceptic; acest model *ideal*, pe care l-ar fi putut invidia până și misticii, n-a fost atins de Cioran decât episodic, cel mult. Portretul surprinde *ortodoxia* scepticismului, cea care i s-ar fi potrivit foarte bine lui Pyrrhon și care conferă celui ce o practică o excelență vecină cu sfințenia. Veritabilul sceptic, de la un anumit moment încolo, nu mai aparține lumii acesteia[2] (precum cavalerul credinței al lui Kierkegaard), este inutilizabil[3] și se împotrivește oricărei făptuiri, de vreme ce niciuna nu posedă rațiunea suficientă spre a fi împlinită. Pentru el, acțiunea este o extravaganță[4], preferând să cadă într-un diletantism care-l condamnă pentru totdeauna și îl transformă într-un „amator blestemat” până și în materie de credință[5]. Desprins de toate, scepti-

---

[1] Cioran, *Căderea în timp*, pp. 76-77.

[2] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 135. Vezi Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 84.

[3] Cioran, *Căderea în timp*, p. 75.

[4] Cioran, *Sfârtecare*, p. 109.

[5] Cioran, *Căderea în timp*, p. 76.

cul ajunge la o „izbăvire fără mântuire", în preajma vidului absolut, acolo unde niciun fel de curiozitate nu-i mai incită spiritul.[1] Pentru Cioran, un asemenea personaj deține o maiestate neomenească și constituie un model de excelență. Deși n-a cunoscut cu adevărat ataraxia promisă scepticului veritabil[2] (din cauza naturii lui furibunde), Cioran a reușit, în cele din urmă, să producă un scepticism original: scepticismul dezlănțuit.

Scepticismul eretic. Tot în *Căderea în timp*, Cioran va opune acestei forme de scepticism „ortodox", un scepticism „eretic", care-l transformă pe cel care-l practică mai degrabă într-un fel de mistic ratat[3], decât într-un cavaler al îndoielii; este scepticul care își învinge uneori îndoielile prin exaltări și avânturi, ieșind când și când din destinalitatea de a fi doar un simplu învins al îndoielii[4]:

> „Alături de scepticul riguros, sau, dacă vreți, ortodox [...], există și un altul, eretic, capricios, care, îndurând îndoiala doar din când în când, este capabil să o gândească până la capăt, ducând-o până la ultimele-i consecințe. Și el va cunoaște suspendarea judecății și abolirea senzațiilor, *dar numai înăuntrul unei crize*, pe care o va depăși proiectând în nedeterminarea unde se vede azvârlit un conținut și un fior pe care ea nu părea să le comporte. Făcând un salt în afara aporiilor în care vegeta spiritul său, el trece de la amorțeală la exaltare, se înalță la un entuziasm halucinat care ar înzestra cu simțire lirică până și mineralul, dacă ar mai exista mineral. Nicăieri nu mai există consistență, totul se transformă și piere; doar el rămâne, în fața unui vid triumfător. Eliberat de barierele lumii și de cele ale înțelegerii, și el se compară cu Dumnezeu, care acum va fi un preaplin revărsat și beat, adâncit în transele creației; și își va însuși privilegiile acestuia, sub impulsul unei bruște omnisciențe, al unei clipe miraculoase, în care posibilul, fugind din Viitor, se va topi în clipă, pentru a o îngroșa, pentru a o dilata până la a o face să explodeze"[5].

---

[1] *Ibidem*, pp. 64-65.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. III, pp. 259-260.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 330.
[4] Cioran, *Căderea în timp*, p. 66.
[5] *Ibidem*, pp. 65-66.

Trăsăturile dominante ale acestui sceptic eretic, de care Cioran e mult mai apropiat, țin în primul rând de o ordine episodică și extatică și, în al doilea rând, de această capacitate a conviețurii paradoxale între îndoială și Absolut, între punere între paranteze și fanatism. Sunt cele două laturi majore și contradictorii ale lui Cioran, îndoiala și nostalgia Absolutului, pe care nu le pot distruge nici chiar încercările lui de disciplinare, ele continuând să reziste, într-o tensiune dramatică, neîncetat.[1] Scepticismul seamănă în acest caz cu o „credință a spiritelor șovăielnice”[2], el se înființează în pusee și tot în pusee se lasă îndepărtat fie de anumite stări extatice, fie de certitudini necesar trecătoare. Este un scepticism care, oricât ar părea de nepotrivit, se însoțește cu succes chiar cu violența. O notație din *Caiete*, este elocventă: „24 iulie. Noaptea asta m-am gândit că dacă am totuși un merit, acela e de a fi dat expresie unei forme rare de scepticism: scepticismul *violent*”[3]. Filosofia care lui Pyrrhon îi promitea pacea, lui Cioran i se oferă ca o veritabilă sursă de vertij.[4] Interesant este că în ecuația aceasta dintre violență și scepticism, atunci când ele nu se înfruntă cu tăria paradoxului, cel din urmă are rolul de medicament, de calmant împotriva tulburărilor. Un atare scepticism nu mai este un destin, cum schița Cioran în alte locuri, ci o veritabilă terapie, singura în stare să oprească efuziunile și excesele unei interiorități afectate.[5]

Această situație paradoxală este explicată și prin faptul că adevărata natură a omului este dogmatică, iar nu îndoielnică, dogmele vieții, mai puternice decât cele ale teologiei, fiind ineluctabile, imuabile și capabile să-l atingă chiar și pe sceptic, atunci când îl fac să se îndrăgostească *cu fanatism* de propriile lui îndoieli.[6] Cioran își arogă însă și meritul unei lucidități sporite, ca-

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 149.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 240.
[3] *Ibidem*, p. 75.
[4] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 105.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 81.
[6] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 68.

re-i vine dintr-o sinceritate frustă, aproape debusolantă, provocată de acest paradox al conviețuirii în antinomie. Oferim spre argumentare două citate:

> „Nimeni nu e mai vulnerabil, mai «sfâșiat» decât mine; — și nu fac decât să trăncănesc despre detașare, despre renunțare, despre nirvana”[1];

> „Tot ce fac e în contradicție cu ceea ce propovăduiesc. Laud indiferența, dar sunt de dimineața până seara în pragul epilepsiei. // (Mi-am ratat viața: trebuia să fiu epileptic.)”[2].

Această dublă componentă, ivită din alăturarea scepticismului și vitalismului, ține, după unii comentatori, de dualitatea spirit – suflet și se poate închide, pe terenul religios de exemplu, în formula „misticii metafizice”.[3] De aceea nu putem fi de acord cu opinia lui Ioan Paler care-l consideră, undeva, de un „scepticism absolut”[4]. „Eu însumi, care vorbesc tot timpul despre scepticism, nu sunt o fire sceptică”, declară Cioran într-o convorbire cu Sanda Stolojan.[5]

Scepticismul cioranian comportă așadar o formă originală. „Sceptic dezlănțuit”, îndepărtându-se de tipul ideal al cavalerului scepticismului (*i.e.* acela care reușește să ajungă la ataraxie), Cioran inventează totuși un nou chip al îndoielii, care să cuprindă și nebunia, și excesul, în acord cu temperamentul, cu organicitatea demersurilor sale cognitive:

> „Ar fi o eroare să-l considerăm pe Cioran doar un sceptic sau doar un negativist — notează un comentator — el este de fapt și una și alta, adică acestea împreună sunt piesele dialecticii sale.”[6]

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 190.

[2] *Ibidem*, p. 240.

[3] Vezi Dan Olteanu, *Mistica metafizică la Cioran*, Timișoara, Ed. Helicon, 1996, p. 100.

[4] Ioan Paler, *Introducere în opera lui Emil Cioran*, p. 18.

[5] Vezi Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, p. 87.

[6] *Ibidem*, p. 27.

Vom numi această atitudine *scepticismul paradoxal* și vom recunoaște că ea definește cu cea mai mare acuratețe chipul acestui nou cavaler al scepticismului. Urmările unei asemenea neîncetate incandescențe nu se vor lăsa așteptate, ci vor marca, în note distincte, drumul și personalitatea acestui cavaler.

Consecințe ale scepticismului paradoxal

Practica îndelungată a acestei forme ciudate de scepticism va configura, pe lângă un chip anume al cavalerului scepticismului, și o serie de consecințe în ceea ce privește atitudinea față de acțiune și înțelegerea lucidității. A purta în sine contradicții insurmontabile, amestecate la tot pasul printre îndoieli, nu poate să nu atragă după sine o problematizare în exces a necesității anumitor acte cotidiene, pe care oamenii obișnuiți le fac fără a-și pune întrebări, în acel de-la-sine-înțeles care le conferă dinamism și eficacitate. Excesul de problematizare și incapacitatea de a ajunge la o singură concluzie, sinonimă cu certitudinea, fac ca faptele să devină imposibile, imposibilitate ce, în cazul lui Cioran, poate marca un jalon pe drumul înțelegerii, adică al defascinării.

„Cunoașterea postumă" și nonfăptuirea

„Cunoașterea postumă". Făptuirea, acțiunea, presupunând o renunțare la problematizare, o certitudine care, în opinia lui Cioran, nu e decât o disimulată absență de luciditate, nu poate fi susținută atât timp cât e lipsită tocmai de temeiul ei cognitiv. Cogniția deținută de cavalerul scepticismului paradoxal este însă de o formă ciudată, pentru că ea nu împinge în niciun chip la faptă, ci aruncă asupra oricărei încercări de trecere la act, „lumina" lipsei de sens. Este altceva decât cunoașterea obișnuită: pentru ea totul e lipsit de temei, îi repugnă ideea de obiect, iar a săvârși sau nu o faptă îi este cu desăvârșire egal — motiv pentru care realitatea i se pare absurdă. Cioran numește „cunoaștere

postumă" această cunoaștere de esență sceptică.[1] În îndoiala *continuă* practicată de el, principul noncontradicției este încălcat, căci în locul lui „a sau non a", apare, prin îndoiala față de ambii termeni, „nici a, nici non a". În plus, reflecția și acțiunea sunt doi poli care nu se pot împăca foarte ușor, din pricină că a reflecta nu înseamnă nicidecum a lucra sau a crea, ci dimpotrivă, un fel de situare în afara tuturor faptelor și chiar a tuturor ideilor[2], un fel de instaurare a distanței de la care nu va mai fi posibil niciun fel de act.

Blestemul muncii și elogiul lenei. Odată instaurată această distanță, capetele ei se vor plasa în două medii temporale diferite, timpul și eternitatea, eficacitatea, acțiunea, trepidația faptelor exterioare ținând de timp, nu de eternitate. Prin urmare, munca devine un fel de „negație a eternității", un fel de coborâre în mediocritate prin orbirea față de eternitate și problemele ei, o formă de activitate lipsită de temperatura marilor probleme. „Munca este periferie" susține Cioran, la fel cum lenea reprezintă singurul mod de trezire la viață al lumii moderne[3]. Dar „e prea târziu ca umanitatea să scape de iluzia *actului*, și este mai ales prea târziu ca ea să se înalțe la *sfințenia trândăviei*"[4]. Rămân câțiva aleși, pentru care întrebarea „La ce lucrați?" sună ca o absurditate, la fel cum ar fi sunat în urechile unui Pyrrhon sau Lao-Zi[5].

Pentru cavalerul scepticismului paradoxal aceasta e o stare conformă cu firea proprie și nu neapărat învățată. Cum se face atunci că Cioran continuă să scrie, cu alte cuvinte *să lucreze*? De ce nu s-a condamnat pe deplin la inacțiune, la nonfăptuirea absolută? Vorbeam mai sus despre componenta febrilă și nebunească a scepticismului său original și acea latură a „dezlănțuirii" ar putea sta singură ca posibilă explicație. Trecerea la act are nevoie de

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, pp. 5-6.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 227.
[3] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 162.
[4] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 53.
[5] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 170.

un impuls afectiv, tributar dezlănțuirii cavalerului scepticismului paradoxal, care poate fi provocat fie de lectura biografiilor unor oameni celebri, recunoscuți pentru eficacitatea lor, cum ar fi Alexandru sau Genghis-Han[1], fie de vreo izbucnire afectivă:

> „Pentru că am în sânge contrazicerea, toate elanurile mele se anulează reciproc. Chiar în momentul când iau o hotărâre, o hotărâre contrară o abolește. Uneori, din fericire, o furie subită vine să tranșeze disputa și mă silește să trec la faptă. Fără această izbucnire neprevăzută, aș fi condamnat la o veșnică nemișcare”[2].

Chiar dacă îi vine ca o mănușă, atitudinea anti-muncă se regăsește și la Nae Ionescu, de care Cioran a fost influențat. Într-un pasaj în care sublinia distanța lui Nae Ionescu față de Garda de Fier, cel puțin în ceea ce privește concepția despre muncă, Mircea Vulcănescu arăta:

> „Tributar metafizicii creștine, Nae Ionescu a considerat, dimpotrivă, totdeauna munca drept o pedeapsă, preț al unui păcat care, dacă a devenit în veac legea stării omenești, nu a ajuns astfel decât din cauza păcatului, prin pedeapsă dumnezeiască, care a silit pe om să-și câștige pâinea în sudoarea frunții lui. În esența lucrurilor, însă, munca nu este un lucru conform cu firea adevărată a omului, care e făcut pentru contemplarea lui Dumnezeu și pentru activitatea liberă a spiritului și jocului. De aici și toate vrăjile și făgăduielile cu care e încărcată arta!”[3]

Nonfăptuirea. În pofida acestor „reușite” ale actului, Cioran va recunoaște nonfăpturii întregul ei merit, care o va apropia de înțelepciune, și nu va înceta să se mire de voința de eficacitate a oamenilor, de vânzoleala și activismul lor, care-i transformă în adevărați „sfinți ai Imediatului”[4]. Acestora le opune, nu fără vanitate, propria voință de ineficacitate („Meritul meu nu e că sunt

---

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 170.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 71.

[3] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, pp. 97-98.

[4] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 175.

cu totul ineficace, ci că m-am vrut așa”[1]), propriul stil de a fabrica trecut de dimineața până seara[2], recunoscând că o asemenea situare poate duce, în cele din urmă, la o formă de înțelepciune:

> „Într-o lume în care toți fac prea mult, mi-am impus cu succes, să fac cât mai puțin: temperamentul meu mă împingea de altfel aici. Am însă meritul de a fi improvizat, din lipsurile mele, o înțelepciune”[3].

Între acest „cât mai puțin” și nimic nu e decât un pas, și Cioran îl face într-un aforism de o ironie extraordinară: „Unicul meu merit, dacă am vreunul, e că nu fac nimic pentru a-mi da întreaga măsură”[4].

Chiar dacă inacțiunea surmenează („Să nu fi făptuit nimic și să mori surmenat”[5]), chiar dacă, în practică, nostalgia eficacității, a acțiunii, a făptuirii mai poate fi încă resimțită (deși în teorie toate acestea sunt disprețuite)[6], pentru „scepticul dezlănțuit” nonactul își păstrează postura de excelență. Căci cum i se poate opune *acțiunea*? Ea e doar un fel de îngustare:

> „Sfera conștiinței se îngustează în acțiune: cel care acționează nu poate aspira la universal, căci a făptui înseamnă să te cramponezi de proprietățile ființei în detrimentul ființei, de o formă de realitate în detrimentul realității”[7];

iar orice proiect nu este oare doar o lipsă de luciditate?[8] Spre deosebire de acțiune, nonacțiunea se bucură de privilegiul accesului la esențial, ea *este* o cale de ajungere la esențial: „Ca să întrezărești esențialul trebuie să nu practici nici o meserie. Să stai toată ziua lungit — și să gemi...”[9] În numele nonfăptuirii, aceas-

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 178.
[2] *Ibidem*, p. 180.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 58.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 164.
[5] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 54.
[6] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 38.
[7] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 10.
[8] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 104.
[9] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 43.

tă fiică a scepticismului, Cioran poate întemeia chiar o teorie a bunătății în care, după ce recunoaște tranșant că e la fel de rău ca ceilalți oameni, susține totodată că, datorită inacțiunii, nu este pricină de suferință pentru nimeni. Aflăm aici un răspuns la acel dostoievskian „Dacă Dumnezeu nu există totul e permis", pentru că chiar dacă e permis, trebuie în plus să și acționezi în direcția în care e permis, ceea ce presupune voință, eficacitate, energie, și mai ales certitudine. Pentru scepticul care venerează nonfăptuirea, această permisivitate totală nu înseamnă nimic, de vreme ce el s-a îndelungat la o distanță pe care n-o mai poate străbate, căci ar însemna să devină energic și să găsească un sens pentru această întoarcere, ceea ce, după cum am văzut, este cu neputință. Bunătatea inacțiunii se dovedește reală, chiar dacă ea nu e o formă activă de manifestare, ci un fel de consecință a lipsei de certitudine, o pasivitate deplină. A fi bun, cu alte cuvinte, înseamnă a nu mai avea energie, motive, întemeiere, certitudine pentru a face răul.

Într-un anume sens nonfăptuirea este veritabila natură a omului, adevăratul lui sens: „Este evident că ne aflăm în lume pentru a nu face nimic"[1]. Așa cum a mai făcut-o de nenumărate ori, Cioran împinge și acum lucrurile în extreme, asftel încât definițiile acestui animal rațional se adună, deși se exclud neîncetat.

Să mai notăm că scepticismul pasivității este o trăsătură... românească, semnalată și de Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței*, acolo unde dificultatea, pentru români, a făptuirii se depășește doar în cazul extrem al imposibilității stărilor de fapt:

> „Nu e oare stranie însă această «trecere la faptă», nu în virtutea împrejurării că «poți», cum se-ntâmplă la toată omenirea Apusului, ci în virtutea stării în care «nu mai poți»?"[2]

---

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 52.

[2] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 144.

Defascinațiile lucidității

Opera lui Cioran, scria Ion Dur, este „o singulară *dramă a lucidității*”[1]. Luciditatea, care caută să învingă orice formă de amăgire, nu e altceva decât un exercițiu de „defascinație”, o cale de dezamăgire[2], ce presupune un incontestabil efort — „un martiriu permanent”[3]. „Orice formă de luciditate este conștiința unei pierderi”[4], afirmă Cioran, recunoscând totodată că practicarea ei o viață întreagă te poate transforma într-un „*clasic* al deznădejdii”[5]. Cu toate acestea, luciditatea poate aduce fericire, mai ales atunci când ajunge la gradul său zero[6], adică în punctul cel mai extrem pe care-l poate atinge. Urmare a scepticismului riguros, luciditatea oferă sentimentul libertății absolute chiar dacă, în urma îndoielilor, nu a mai rămas, pentru această libertate, decât pustiul[7].

Cu siguranță că, în raporturile cu viața, luciditatea se dovedește la fel de devitalizantă ca și gândirea, ea fiind, de fapt, o formă a gândirii care s-a exersat în îndoială. „Orice luciditate, spune Cioran, este o pauză a sângelui.”[8] La fel se întâmplă și cu dragostea, căreia luciditatea îi este cel mai remarcabil dușman, tocmai datorită incapacității pentru iluzie.

Trăsătură comună prostituatelor și scepticilor (în afară de care „toți se cufundă în minciună pentru că nu ghicesc echivalența întru nimicnicie a voluptăților și adevărurilor”[9]), luciditatea cioraniană se situează pe un palier superior conștiinței, de care diferă, reprezentând „rezultatul procesului de ruptură dintre spirit și

---

[1] Ion Dur, *De la Eminescu la Cioran*, p. 177.

[2] Vezi și Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, Humanitas, 1998, p. 37 și p. 72.

[3] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 5.

[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 73.

[5] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 30.

[6] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 116.

[7] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 16.

[8] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 109.

[9] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 50.

lume” și „în mod necesar, conștiință a conștiinței”[1]. Caracterul eminent al lucidității o situează în extrema căii sceptice, acolo unde zborul iluziilor este înfrânt și unde utopiile nu-și mai găsesc locul. Cioran își va defini această poziție printr-un paradox: „Misiunea mea e să văd lucrurile așa cum sunt. Exact contrariul unei misiuni...”[2] Până într-atât este de intensă luciditatea cioraniană, încât îl face incapabil să urmeze orice cale care ar comporta un dram de iluzie, chiar dacă admirația lui față de acea cale este deplină. O luciditate care tocmai datorită scepticismului care o întemeiază, o depășește pe cea a iluminaților și înțelepților, după cum va afirma Cioran într-un fragment din *Neajunsul de a te fi născut*: „Capacitatea mea de dezamăgit depășește înțelegerea. Ea e cea care mă face să-l înțeleg pe Buddha, dar tot ea mă împiedică să-l urmez”[3]. În ciuda faptului că fragmentul de mai sus afirmă supremația lucidității, chiar în raport cu înțelepciunea, Cioran o va urmări pe aceasta din urmă ori de câte ori temperamentul lui va cunoaște dezlănțuirea și violența. Lipsită de virtuți terapeutice și favorizată de retragerea din lume cioraniană („Sunt un străin pentru poliție, pentru Dumnezeu, pentru mine însumi”[4]), luciditatea va face uneori loc înțelepciunii și promisiunilor ei.

Căile înțelepciunii

Înțelepciunea ca detașare și impasibilitate

Dacă luciditatea înseamnă a vedea lucrurile și acțiunile omenești în toată nuditatea lor, înțelepciunea pare a fi ceea ce o precede. Fiindcă luciditatea presupune o detașare absolută, iar aceasta

[1] Cioran, *Căderea în timp*, Ed. Humanitas, București, 1994, traducere de Irina Mavrodin, p. 112.
[2] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 78.
[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 10.
[4] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 149.

nu este altceva decât definiția înțelepciunii: „Înțelepciunea? Arta de a te detașa. Smintitul se aprinde, înțeleptul se detașează”[1]. Cu toate acestea, o asemenea continuitate între luciditate și înțelepciune e dificil de susținut până la capăt. Ceea ce le deosebește e probabil acea liniște la care înțeleptul ajunge, acea impasibilitate de care cel lucid nu se bucură decât în momente excepționale.

Pentru a ajunge la înțelepciune este nevoie în primul rând de renunțare, fiindcă renunțarea e „singurul gen de acțiune ce nu înjosește”[2]. Cum drumul nu e deloc ușor, s-ar cere dacă nu de calități înnăscute, atunci măcar iubiri trădate, atașamente ucise, pentru a putea renunța[3]. Disprețul față de lume te poate aduce la luciditate, dar în niciun caz la înțelepciune, fiindcă înțelepciunea are nevoie de detașare, iar de la dispreț la detașare e nevoie de un salt:

> „Pare ușor să treci de la dispreț la detașare. Totuși, asta nu e atât o tranziție, cât o performanță, o împlinire. Disprețul este prima victorie asupra lumii; detașarea — ultima, cea supremă. Intervalul ce le desparte e totuna cu drumul ce duce de la libertate la eliberare”[4].

Spre deosebire de sfânt, care este „omul care aspiră”, înțeleptul este „omul care înțelege”[5], ostil la noutate, omul pe care Cioran îl caracterizează uneori printr-o aroganță ascunsă, în măsura în care renunță de la bun început la orice speranță și „nu *se-njosește* (s.a.) să spere”[6]. Capacitatea de a se detașa, de a nu se identifica cu nimic, îl face pe înțelept să poată refuza mai multe lucruri decât oamenii obișnuiți și, în același timp, să accepte „orice”[7], tocmai în virtutea acestei forțe de care dispune. El nu se va coborî până la acțiune, decât dacă aceasta este strict necesară. În

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 217.
[2] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 55.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 123.
[4] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 145.
[5] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 144.
[6] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 133.
[7] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 143.

acest punct, Cioran simte nevoia să se recunoască drept înțelept, din pricină că acțiunile lui sunt mai puțin numeroase decât ale înțeleptului, el adăstând îndelung, pentru a înțelege, în nonfăptuire și în nonacțiune: „Dacă înțeleptului îi e specific să nu facă nimic inutil, nimeni nu mă va întrece în înțelepciune: nu mă cobor nici măcar la lucruri utile"[1].

Antiînțeleptul

Fără doar și poate, în ciuda admirației pe care o resimte în fața înțelepciunii și în răspăr față de propriile lui încercări, echivalente cu o terapie în fața acceselor de „dezlănțuire", Cioran nu se poate abține să nu critice profilul înțelepciunii. Este superfluu să repetăm importanța pe care aceste contradicții o au pentru Cioran și pe care încercăm să le explicăm prin acea atitudine extremă despre care vorbeam la început. Cert este că *scriitorul* Cioran este anulat de *înțeleptul* Cioran, cel dintâi recunoscând faptul că ori de câte ori pasiunile, violența, provocările sunt diminuate prin resemnare și detașare, exercițiul scrisului suferă o diminuare cantitativă și calitativă. În numele *scriitorului*, al *geniului*, al *talentului*, Cioran poate trece la index înțelepciunea, condiție a nonproductivității scriitoricești și a căderii în inacțiune.

Nu doar în numele talentului, critică Cioran înțelepciunea. Viața cu pasiunile și amăgirile ei (viața fiind unul dintre zeii tinereții sale) îl îndeamnă de asemenea la proteste vehemente. „Ura" față de înțelepți are drept pandant iubirea față de oamenii devorați de pasiuni gigantice, excepționale, singurii în stare de focuri lăuntrice și eroism:

> „Resemnarea înțeleptului răsare dintr-un gol interior, iar nu dintr-un foc lăuntric. Prefer să mor dintr-un foc interior, decât de vidul și resemnarea înțeleptului"[2].

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 59.
[2] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 140.

Viața, cu toate aparențele sale, este dezirabilă înțelepciunii, două fragmente din *Căderea în timp* exemplificând dinamica în care înțelepciunea, întorcându-se împotriva ei înseși, va căuta din nou dorințele și aparențele ce existau înainte ca ea să-și înceapă dominația silnică:

> „În noi există un nebun; înțeleptul l-a izgonit. Odată cu el a plecat tot ce posedam mai prețios, tot ce ne făcea să acceptăm aparențele fără să fim siliți să practicăm întruna acea discriminare între real și iluzoriu, atât de nimicitoare pentru ele. Atâta vreme cât nebunul era în noi, nu trebuia să ne temem de nimic, și nici ele care, printr-un miracol neîntrerupt, se metamorfozau sub ochii noștri în lucruri. După ce el a dispărut, ele se declasează și recad în sărăcia lor primordială. El dădea gust existenței, era însăși existența. Acum nu mai există nici un centru de interes, nici un punct de sprijin. Adevărata nesăbuință este lipsa nebuniei”[1].

(Ideea am mai întâlnit-o atunci când a fost vorba de chinul de a suporta inacțiunea și de foloasele certitudinii față de scepticismul maculat, în cazul lui Cioran, de accese deloc sceptice.)

Cel de-al doilea fragment, în care înțelepciunea este blestemată în numele dorințelor pierdute, arată în felul următor:

> „Am atentat la dorințele noastre, ne-am zdrobit și ne-am înăbușit dorințele și pasiunile? Îi vom blestema pe cei care ne-au încurajat s-o facem, și în primul rând pe înțeleptul din noi, pe cel mai temut dușman al nostru, vinovat de a ne fi vindecat de toate, fără a ne fi suprimat părerile de rău. Deruta celui care plânge după elanurile sale de odinioară nu are limite; neputându-se consola că le-a învins, se vede căzut pradă otrăvii numită liniște. Din clipa când ai perceput nimicirea tuturor dorințelor, trebuie să faci un efort de obnubilare supraomenesc, *îți trebuie sfințenie*, ca să poți să le simți din nou și să te abandonezi lor fără nici un alt gând”[2].

Înțelepciunea se dovedește așadar primejdioasă, pentru că ea cere o dotare specială, aproape o predestinare, fără de care remușcările îl vor invada pe cel care a încercat să-i cadă victimă.

[1] Cioran, *Căderea în timp*, p. 142.
[2] Cioran, *Căderea în timp*, p. 140.

Avantajele înțelepciunii

Criticile nu anulează, după aceeași veche meteahnă a contradicției, avantajele înțelepciunii, mai ales când în joc se află ideologii și utopii cu potențial distructiv. Am văzut că pentru Cioran paradisul pământesc se poare realiza doar cu sceptici, cu abulici, cu cei lipsiți de certitudini și, prin urmare, lipsiți de puterea de a trece la act. „Nonacțiune ca prim gest"[1], înțelepciunea recomandă amatorilor de fericire imaginată, care preferă reverberațiile fanatice ale utopiilor, transformându-i în „animale istorice", fericirea prezentă.[2] Dar aceasta nu poate fi dobândită — după cum o atestă rețetele înțelepciunii — decât prin acte de renunțare; ea este cu atât mai mare, cu cât neliniștile provocate de atașamente față de lucruri sau idei sunt mai slabe.[3] Cu siguranță, aceste renunțări absolute nu stau la îndemâna tuturor oamenilor. E nevoie de o dezamăgire colosală care, producând înțelegerea vacuității tuturor lucrurilor, să poată sta la originea unei atitudini atât de excepționale, ce poate ajunge până la indiferența absolută față de opiniile și jignirile semenilor, într-o libertate pe care Cioran, temperament pătimaș, nu poate decât s-o admire fără reținere. „Un om dezonorat și fericit"[4], iată ce trezește prețuirea cioraniană, pentru că un asemenea om nu este interesat de condiția spectaculară a lui a fi, ci doar de a fi pur și simplu, indiferent la opiniile oamenilor și la judecățile lor.

Dar până la o asemenea măsură, înțelepciunea poate oferi și mai puțin: capacitatea de a ține ascunse rănile pricinuite de ceilalți, de a *simula* inexistența lor. „Înțelepciunea ne deghizează rănile: ea ne-nvață cum să sângerăm într-ascuns"[5], spune Cioran. Este o înțelepciune insuficientă, în spatele căreia îl vedem specializat pe Cioran însuși, incapabil de aderări depline,

---

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 25.
[2] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 97.
[3] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 103.
[4] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 121.
[5] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 161.

mereu contradictoriu cu sine, anulându-și pornirile și hotărârile doar pentru a-și anula apoi anulările inițiale, într-un lanț vicios ce nu cunoaște oprirea.

Înțeleptul insuficient

O renunțare riguroasă și consecventă e dificil de practicat în toată amploarea ei. Din această cauză, Cioran rămâne fie la *gândul* renunțării (care chiar și atunci când nu trece în faptă, este purtător de fericire, în ciuda statutului său iluzoriu)[1], fie se mulțumește, în lipsă de altceva mai bun, cu practicarea renunțărilor mărunte:

> „Toată viața am fost un fanatic al abdicării. Atâta doar că n-aveam de la ce să abdic. Cu toate acestea, am practicat o sumedenie de mici renunțări, care împreună fac cât o lepădare în stil mare"[2].

Cu aceste mici reușite,

Scepticul din mansarda pariziană nu poate ajunge până la dorința de a renunța la stima și memoria oamenilor, ca Pascal altădată[3], deși anvergura unei asemenea renunțări nu încetează să-l fascineze, chiar dacă îi rămâne inaccesibilă și străină.[4] Uneori atât de străină, încât ajunge chiar să spună adio renunțării, observând cum dorința renaște mereu din nimic, că dorința este „incurabilă"[5] — postură la rândul ei abandonată cu ușurință.

„Fals înțelept" — pentru că nu trăiește într-o renunțare, ci mai degrabă în ideea de renunțare[6] și fiindcă recunoaște nonsensul înțelepciunii într-o lume în care toate sfârșesc în moarte, chiar și

---

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 93.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 223.
[3] Cioran, *Sfârtecare*, pp. 127-128.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 99.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 112.
[6] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 30.

înțelepciunea —, Cioran recunoaște că „sunt înțeleptul ce nu voi fi niciodată”[1]; iar în alt loc, se declară totuși înțelept, chiar dacă pe scara cea mai de jos a înțelepților care l-au precedat: „Sunt cel mai puțin înțelept dintre toți înțelepții, dar înțelept totuși...”[2]

Așa apare portretul înțeleptului Cioran: marcat de insuficiențe, practicând înțelepciunea printre îndoieli, atunci când acestea nu o minează și nu o dovedesc insuficientă; iar când dezlănțuirile se întorc împotriva înțelepciunii, în numele certitudinilor sau dorințelor, portretul acesta câștigă în plus tușele aspre ale criticii care proclamă renunțarea la ea.

Adevărul

Adevărul fracturat. Viața, după cum susținea Bergson, comportă un dinamism ce nu e propriu imobilismului inteligenței; neîncetata ei mișcare nu poate să nu se reflecte în activitatea unui „gânditor organic”.

> „Asupra aceluiași subiect, asupra aceluiași eveniment se poate întâmpla să-mi schimb părerea de zece, de douăzeci, de treizeci de ori în răstimp de o zi. Și să mai spun că, de fiecare dată, ca ultimul dintre impostori, cutez să rostesc cuvântul «adevăr»!”[3],

declară Cioran, acest gânditor „nesincer și adevărat”[4].

Predilecția pentru „gândirea discontinuă, reflex al unui timp făcut țăndări”[5] se va manifesta în gustul pentru fragment, aforism și paradox. Adevărul, în această viziune de sofist, nu mai poate avea consistență și stabilitate, fiind abandonat în sinonimia erorii, fiindcă adevărul nu e decât „o eroare insuficient tră-

---

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 103.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 204.

[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 77.

[4] Livius Ciocârlie, *Caietele lui Cioran*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1999, p. 8.

[5] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 176.

ită, ce n-a fost încă golită, dar care va îmbătrâni și ea curând"[1]. Cu toate acestea Cioran îi va recunoaște adevărului o anumită putere, ce se manifestă prin reveniri insistente, chiar după ce va fi trăit *skepsis*-ul eliberării absolute de el, o anume stăruință în a-l ține la distanță fiind absolut necesară:

> „N-am să uit niciodată ușurarea pe care am simțit-o atunci când m-am eliberat de el. Stăpân al tuturor erorilor, puteam în sfârșit să explorez o lume a aparențelor, a tainelor de suprafață. Nu mai aveam nimic de căutat — decât, poate, căutarea nimicului. Adevărul? O idee fixă a adolescenței sau un simptom de senilitate. Cu toate astea, un rest de nostalgie ori poate gustul robiei mă fac să-l mai caut și-acum, inconștient, prostește. O clipă de neatenție e suficientă ca să cad din nou în mrejele celei mai vechi, celei mai derizorii dintre prejudecăți"[2].

După cum vedem, Cioran se ține la distanță de acest adevăr fracturat, simptom al nedesăvârșirii gândirii (datorită imaturității sau decrepitudinii), preferându-i iluziile salvatoare și eliberatoare. Căci eliberarea e cu mult mai mult decât adevărul, iar filosofia hindusă e, din acest unghi de vedere, mai nobilă decât cea greacă, excepție făcând Pyrrhon, Epicur și alți câțiva „inclasificabili"[3]. Acest adevăr fracturat cade adeseori într-un relativism absolut și nu mai reușește să se diferențieze nici măcar de eroare:

> „Contestăm tot ce ne plăcea odinioară, având totdeauna dreptate și înșelându-ne totdeauna; căci totul e valabil — și nimic nu are vreo importanță. Surâd: se naște o lume; mă întunec: dispare, și se desenează alta. Toate părerile, sistemele, credințele sunt adevărate și totodată absurde, după cum aderăm la ele sau le refuzăm"[4].

Este un relativism care nu se bazează pe subiectivitate sau pe o comunitate anume, ci pe raporturile de adeziune, singurele care reușesc *să confere* adevăr.

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 161.
[2] Cioran, *Ispita de a exista*, pp. 97-98.
[3] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 9.
[4] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 161.

Un adevăr majusculat. Spre deosebire de acest adevăr fracturat, mereu pasibil de eroare, incapabil de stabilitate, Cioran va vorbi și despre un alt sens al adevărului, un sens majusculat, de o demnitate superioară, fără să aibă totuși precise conotații religioase. Iată ce scrie în *Caiete*:

> „Nu vorbind despre ceilalți, ci analizându-te pe tine însuți ai șansa de a găsi *Adevărul*. Căci orice drum care nu duce la singurătatea noastră sau nu pornește de la ea este eroare, pierdere de timp”[1].

Aici este sugerată existența unui Adevăr imuabil, de care te apropii sau te îndepărtezi și pe care îl cauți și îl poți găsi, desigur, pe calea analizei sinelui. Nimic relativ, nimic discreditat de îndoială, cum aveam mai sus, nimic din „echivalența întru nimicnicie a voluptăților și adevărurilor” cunoscută doar prostituatelor și scepticilor.[2]

Într-un alt fragment, Cioran recunoaște că lupta împotriva certitudinilor provine din incapacitatea proprie de a le fi stăpân, incapacitate, în ultimă instanță, de a rămâne în adevăr:

> „Demolăm certitudinile, dar nu din scrupul teoretic ori din joacă, ci din furia de-a le vedea eschivându-se, precum și din dorința ca nimeni să nu le fie stăpân, de vreme ce pe noi ne ocolesc și nu deținem niciuna. Ce drept au ceilalți asupra adevărului? Prin ce hotărâre nedreaptă li s-a dezvăluit tocmai lor, care sunt mai prejos decât noi? Au trudit, au petrecut nopți albe ca să-l merite? În timp ce noi ne spetim căutându-l în van, alții se-nfruptă din el de parcă le era menit, de parcă cerul însuși li-l hărăzise. Totuși, adevărul nu poate fi apanajul lor, iar pentru a-i împiedica să-l revendice, îi convingem că-n clipa când cred că l-au aflat stăpânesc de fapt o ficțiune. Ca să avem o conștiință împăcată, ne place să vedem în fericirea lor înfumurare, trufie, ceea ce ne permite să-i hărțuim fără remușcări și, inoculându-le îndoielile noastre, să-i facem la fel de vulnerabili, de nefericiți ca noi înșine. Scepticismul e sadismul sufletelor rănite”[3].

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, pp. 76-77.
[2] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 50.
[3] Cioran, *Istorie și utopie*, pp. 94-95.

Și în acest paragraf este recunoscută existența unui adevăr care a fi ceva de ordinul certitudinii. În același timp, Cioran se arată nemulțumit de faptul că alții, mai dotați sau mai predestinați, se pot bucura de adevăr, în timp ce lui i se refuză acest privilegiu, în ciuda căutărilor și a excelenței sale. E ceea ce va face din scepticism un act de *răzbunare*, iar nu simplu exercițiu intelectiv.

În acest al doilea sens al adevărului, drumul către el este un drum de apropiere de esențial. Validitatea lui provine de la sporul de singurătate pe care ți-l asigură, singurul semn al apropierii: „Cum să știi dacă te afli în adevăr? Criteriul e simplu: dacă ceilalți fac gol în jurul tău, nu-i nici o îndoială că te afli mai aproape de esențial ca ei”[1].

Să reținem, prin urmare, acest sens majusculat al adevărului, care-l va apropia pe Cioran de religie și care, așa cum am văzut, l-a purtat și pe căile înțelepciunii, atunci când îndoiala nu a pus între paranteze validitatea oricărui demers.

După acest capitol, în care am analizat gândirea cioraniană și avatarurile ei, a venit timpul să subliniem câteva aspecte: a) Între distrugere și luciditate, gândirea ca și concepțiile despre ea cunosc la Cioran semnul insațiabil al fracturii. Antinomiile și paradoxurile abundă, făcând imposibilă o surprindere unitară a acestui univers descompus, altfel decât sub semnul *excesului*, în toate cele trei forme ale lui; b) Nihilistul Cioran, este temperat de sceptic, situație reciprocă, atunci când nu se întâmplă să se afle împreună în dimensiunea acelui scepticism paradoxal. Dar atât nihilismul, cât și scepticismul, sunt două trăsături esențiale pentru înțelegerea felului în care Cioran gândește; c) Drumul lui Cioran către înțelepciune este unul neașteptat, fiind lovit la fiecare pas de tot felul de îndoieli, de tot felul de opinii contrare, înțelepciunea edificându-se în cazul gânditorului nostru ca o înțelepciune originală prin insuficiența ei, prin stilul și talentul care o însoțesc, atunci când, repetăm, ea nu este anulată de diatribe stăruitoare; d) în fine, nici adevărul nu cunoaște o situație

[1] CIORAN, *Sfârtecare*, p. 114.

mai grozavă, pentru că atunci când nu e echivalat cu eroarea, în acel relativism întemeiat pe adeziune, el se lasă greu de ajuns.

Toate acestea ne dezvăluie un Cioran contradictoriu și excesiv, care în pofida lucidității amare practică îndoiala, *oricare* îndoială, și negația, *oricare* negație. El aspiră la certitudine atunci când se îndoiește, aspiră la îndoiala absolută atunci când puseele de dezlănțuire îi invalidează detașarea sceptică, aspiră la înțelepciune ca la o terapie menită a-i vindeca rănile, fără s-o poată însă ajunge și, nu în ultimul rând, aspiră la un Adevăr, chiar dacă s-a întrecut pe sine în a-l discredita și a-l echivala cu eroarea. Întâlnim aici o dinamică proprie excesului care, în virtutea naturii sale, devine tot mai excesiv, fie că împinge lucrurile până la limită și până dincolo de ea, fie că se aruncă, paradoxal, dintr-o extremă în alta, fie că stagnează indecis între ele.

V. FILOSOFIA VIEȚII

A fi — un exercițiu în orizontul neantului

Cioran poate fi revendicat de filosofia vieții în primul rând în măsura ucenicie lui nietzscheene. Vitalismul tinereții se întâlnetșe cu critica făcută gândirii, temele neputând fi înțelese fără fundalul asigurat de două concepte fundamentale: ființa și neantul.

Ființa. Pentru Cioran, ființa nu este un subiectul major al gândirii, așa cum este de exemplu pentru Heidegger. De altfel, în multiplele lui notații la filosoful german, Cioran nu-i recunoaște originalitatea demersului, ci doar o originalitate scăzută, terminologică (refuz în care se oglindește chiar și Cioran, taxat adesea drept „epigon" al lui Schopenhauer, Nietzsche sau Pascal). Maiestatea ființei și urmările aproape extatice ale rostirii ei rămân departe de Cioran, care evită să o tematizeze prea insistent, păstrându-se cu mai mult folos în apropierea ființelor, chiar dacă așează această atitudine sub semnul greșelii[1]. Aceasta însă nu-l determină să-și schimbe atitudinea, explicația constând în raporturile deloc pașnice pe care Cioran le are cu ființa (chiar atunci când ea este un principiu, un zeu, o totalitate).

Dacă ar fi să ne întrebăm ce înseamnă pentru Cioran ființa, ar fi greu de răspuns printr-o definiție. Mai ușor întâlnim la autorul franco-român apeluri către ființă, strigăte de mânie, ironii, adversități sau tânjiri, decât definiții ale ființei. Uneori ființa e

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 64.

totuna cu Dumnezeu („Conceptul de Ființă nu se aplică vieții. Sau mai curând: «viața» comportă periculos de puțină ființă. // Conceptul de ființă i se aplică doar lui Dumnezeu, doar celui de neconceput"[1]); de cele mai multe ori definiția ei e presupusă ca de la sine înțeleasă. Uneori, când ființa este un concept care poate fi înțeles, această înțelegere scapă definirii pentru că ea nu relevă de filosofie, după cum mărturisește Cioran în *Sfârtecare*: „N-am reușit niciodată să aflu ce înseamnă ființă — doar când și când, în clipe eminamente nefilosofice"[2]. Chiar dacă ființa nu poate fi definită, acest fapt nu exclude apelurile la ea, din extremele cu care Cioran se împacă atât de bine, arătându-i în aceste ocazii anumite trăsături care, după cum vom vedea, nu sunt neapărat dintre cele pline de grandoare. În acest sens, găsim la Cioran o *ființă agresivă* care îi răpește omului libertatea, făcându-l prizonierul ei:

> „Ar trebui să destituim ființa din toate atributele ei, să ne-ngrijim să nu mai fie un sprijin, *locul* tuturor legăturilor noastre, eternul impas liniștitor, o prejudecată mai bine-nfiptă decât toate, cea care ne-a intrat mai mult decât celelalte în obișnuință. Suntem complici ai ființei, sau a ceea ce ni se pare că e, căci ființă nu există; există doar surogat de ființă. Și chiar de-ar exista ființă adevărată, cu atât mai mult ar trebui să ne rupem de ea și s-o stârpim, căci tot ceea ce *este* devine robie și restricție. Să le acordăm celorlalți statutul de umbre; și cu atât mai lesne ne vom despărți de ei. Dacă suntem într-atât de nesăbuiți să credem că ei *există*, riscăm dezamăgiri cumplite. Să avem prudența de a recunoaște că tot ce ni se-ntâmplă, orice eveniment și orice legătură e neesențial, și că, dacă există cunoaștere, ea trebuie să ne dezvăluie tocmai avantajul de a ne mișca printre fantome."[3]

Observăm că Cioran exclude mai întâi existența ființei, apoi, dacă o acceptă, o acceptă pentru a-i declara din nou război, în numele libertății. Cel care a spus că „a fi înseamnă să fii încolțit"[4],

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 76.
[2] Cioran, *Sfârtecare*, p. 167.
[3] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 100.
[4] Cioran, *Sfârtecare*, p. 98.

înțelegând neîncetata agresiune a ființei asupra omului, nu poate decât s-o renege definitiv sau, dacă nu e cu putință, pentru a scăpa de încolțire, să-i opună, schopenhauerian, o lume a iluziilor, a fantomelor, pe care s-o recunoască apoi drept adevărata lume. Avantajul unei asemenea atitudini reductive față de ființă e în ultimă instanță tot unul terapeutic, și anume scăparea din chingile ei a celui care se simte, nici mai mult nici mai puțin decât „martirul ființei"[1]. Aceasta deoarece pentru Cioran, care prin scepticism se distanțează de toate, încercând să ajungă la înțelepciune, așa cum am văzut în capitolul trecut, *a fi* înseamnă în primul rând *a fi atașat*, ceea ce echivalează cu lipsa de libertate. E ca și cum nu s-ar fi împăcat niciodată cu limitele obiective, cu cele de care nu suntem responsabili: faptul nașterii, calitatea de a fi om etc.

Pe lângă faptul de a fi agresivă, ființa mai e lipsită și de acea *necesitate* care ar putea scăpa îndoielii. Această contingență ontologică aruncă în nonsens toate lucrurile care sunt, ea nemaiajungând, ca în gândirea medievală, la demonstrația existenței lui Dumnezeu (argumentul contingenței). „A fi în viață" pare o expresie ciudată ce nu se aplică nimănui. Lipsite de necesitate, lucrurile sunt proiectate în stranietate, până și viața, fiindcă o ființă slabă e incapabilă să le confere autonomie, validitate și certitudine.

Arareori se întrezărește la Cioran o ființă plină. Abia sugerată, perfecțiunea e contrazisă imediat de imperfecțiunea și nedeplinătatea ființelor. Doar în acest dualism exclusiv, ființă – ființe, în care cele două sunt despărțite și chiar contradictorii, Cioran acceptă să se pasioneze pentru ființă: „Pasiunea pentru ființă; dezgustul de ființe", notează el stenic în *Caiete*.[2] Urmarea unei asemenea atitudini este faptul că chiar Cioran devine *opus* ființei, pe care o consideră nenaturală, după ce, am văzut, o considerase agresivă și ontologic slabă, opoziție ce uită cu orgoliu de cealaltă opoziție postulată mai sus, cea dintre ființă și ființe. E ca și cum doar Cioran, în virtutea unei alegeri sau a unei damnări, ar

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 238.
[2] *Ibidem*, p. 165.

avea *privilegiul*, dureros, e-adevărat, dar totuși un privilegiu (de vreme ce unicizează), de a fi în contradicție cu ființa: „Ființa nu este elementul meu. Toate nenorocirile mi se trag de aici”[1].

Neantul. Întrucât experiența ființei e problematică și nenaturală, cea a neantului are mai multă coerență și Cioran se lasă sedus de ea. În loc să vadă pretutindeni ființa, el vede neantul, căci „Totul se bălăcește în neant. Iar neantul în el însuși”[2] și, de asemenea, „Totul e nimic, inclusiv conștiința nimicului”[3]. Cioran notează neutralitatea experienței neantului, atât față de timp cât și de eternitate, pentru că este, mai întâi de toate, neutralitate față de orice, și înclină să creadă că neantul ar putea fi „sublimarea ultimă a eternității”[4], bucurându-se de un statut mai înalt decât ființa.

În unele cazuri Cioran face diferența între neant și vid, considerându-le opuse. Neantul, care are conotații predominant negative, este excedat valoric de vidul a cărui experiență este pentru om purificatoare.[5] Constatând diferențierea dintre cele două, Cioran merge până acolo încât apropie, la limită, conceptul de Vid cu cel de Dumnezeu, cel puțin în pliurile experienței umane: „M-am afundat atât de tare în vid, că o nimica toată ar fi de-ajuns ca să-l preschimbe în Dumnezeu”[6].

Cu toate acestea, distincția nu este păstrată întotdeauna, căci vidul devine uneori la fel de negativ ca neantul, dovedindu-se o experiență limită, nu dintre cele faste. Este „experiența fundamentală” pe care Cioran declară că a avut-o pe pământ, având ca singure urmări pozitive potențialul extatic excepțional, pe care ar putea fi invidioși chiar cei mai mari dintre mistici.[7]

---

[1] *Ibidem*, p. 195.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 132.
[3] Cioran, *Sfârtecare*, p. 144.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 60.
[5] Vezi Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 109.
[6] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 196.
[7] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 345.

Neantul este prezent, așadar, pretutindeni. Experiențele religioase nu-l elimină, pentru că ele nu sunt experiențe ale ființei, ci ale neantului. Demonstrația acestui exces religios, nu fără intenție incendiară, pe care Cioran o face în acest punct, arată cum recursul la neant reprezintă pentru gânditorul parizian una dintre explicațiile cele mai valabile. Punctul de plecare sunt misterele antice, de la care nu s-a păstrat niciun fel de cunoaștere, semn al unei singure inițieri posibile: „inițierea întru neant — *și întru ridicolul de a fi viu*”[1].

Ființa se situează, așadar, în orizontul neantului, fapt ce va avea un efect și asupra modului în care Cioran va înțelege viața, această mare obsesie, în numele căreia, la tinerețe, s-a putut lăsa sedus de certitudini, chiar atunci când (sau mai ales atunci când) ele erau nihiliste. Această atitudine negatoare a ființei nu se va menține până la capăt în concepția lui Cioran despre viață, căci el se va contrazice de mai multe ori, în funcție de apropierea sau de distanța pe care și le-a luat față de „ispita de a exista”.

Viața, mereu contradictorie

Pentru o definiție a vieții

„Avantajul celui care se apleacă asupra vieții și morții este că poate spune orice despre ele”, afirmă Cioran într-un fragment din *Silogismele amărăciunii*.[2] De aceea o definiție asupra vieții (ca orice definiție unică sau necontradictorie) este dificilă atât pentru că în cauză se află Cioran, maestrul contradicțiilor asumate, cât și datorită echivocului deschis de sintagma „a spune orice”. Pentru a scăpa din acest câmp lax, deloc favorabil unei definiții, soluția ar fi următoarea: încercarea de a pune între-

---

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 17.

[2] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 26.

barea invers, adică nu „ce este viața”, ci „ce nu este ea”[1], opțiune cioraniană ce dovedește că, în fond, viața, ca și ființa, are ca atribut omniprezența, părând a fi chiar un fel de „pseudonim al lui Dumnezeu”[2]. Dar să nu ne grăbim, pentru că la fel ca în cazul ființei, nici aici omniprezența nu e lipsită de suspiciuni, căci viața este o deviere a ființei, păstrând de la ea doar stranietatea: „Ființa e suspectă. Ce să spui atunci despre «viață», care e devierea și ofilirea ei?”[3]. O notă negativă dobândită odată cu timpul, pentru că, e demn de menționat, Cioran și-a schimbat viziunea asupra vieții pe măsură ce s-a produs îndepărtarea de tinerețe, locul predilect pentru o manifestare plenară a vitalității, trecând de la o susținere ce se apropia de un delir de nuanță extatică, la o critică tot mai acerbă. Aceasta este linia de forță a atitudinii cioraniene, ceea ce nu înseamnă că lucrurile sunt chiar atât de riguros împărțite. Contradictorie în ea însăși, viața nu putea da naștere, în cazul paradoxalului autor, la o viziune unitară și bine delimitată. Cum în această primă parte ne ocupăm de posibilitatea de definire a vieții, vom găsi în principal trăsăturile negative, fiindcă în tinerețe Cioran nu era interesat de a defini, cât de a trăi, în înțelesul excesiv pe care acest verb îl avea pentru el și pentru generația lui experiențialistă.

Revenind la definiții, putem spune că pentru Cioran viața este în primul rând o înlănțuire, o cădere în robie, fapt ușor de înțeles dacă ne gândim la sensul total negativ pe care nașterea îl are pentru gânditorul nostru: „Naștere și lanț sunt sinonime. Să vezi lumina zilei înseamnă să vezi cătușe...”[4]. O adevărată „stare de ambiție”[5], viața nu cunoaște neutralitatea, fiind determinată de atașament, dorințe, dinamism, creativitate, indignare. Viața și indignarea sunt pentru Cioran aproape echivalente, de vreme ce tot ce este viu este viu tocmai pentru că nu

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 66.
[2] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 111.
[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 89.
[4] *Ibidem*, p. 222.
[5] *Ibidem*, p. 113.

poate fi neutru. Iar neutralitatea este în fond o victorie „asupra vieții, nu a vieții”[1]. Ce noblețe să-i poți găsi acestei stări marcată de dependențe? Doar învăluirea „într-un nimb de nimiciri” mai poate conferi noblețe[2] faptului de a trăi, adevărată „îndeletnicire de gânganie”[3]. Și, în aceste condiții, cum mai poate ea să fie demnă de a fi trăită? „Niciodată viața nu mi s-a părut demnă de a fi trăită. Ea merită uneori prea mult, alteori prea puțin. Insuportabilă în amândouă cazurile”[4], afirmă Cioran. Insuportabilă fiind, ea ar reclama urgența încetării, sinuciderea devenind obligatorie. Faptul că oamenii continuă să trăiască, în ciuda tarelor vieții, dovedește că ea poate fi definită drept o „stare de nesinucidere”[5].

Creionată în trăsături negative, viața se dovedește nu doar o eroare ontologică, ci o greșeală estetică[6]. De aici dezgustul față de ea și luminile sumbre în care e învăluită, de aici luciditatea de a-i găsi, ca pe una dintre trăsăturile principale, capacitatea de a se descompune (cuvânt drag lui Cioran).[7]

Aceasta fiindu-i dinamica inerentă, a trăi nu înseamnă altceva decât „a pierde teren”[8], iar dacă în alte ocazii Cioran opunea viața decadenței, considerându-o crudă, fanatică și intolerantă[9], viața poate fi ea însăși o formă de decadență, un fel de amestec cu moartea, pe care poți să-l urăști sau să-l idolatrizezi în același timp.[10]

Foarte rar va face Cioran rabat de la această viziune negativă. În *Caiete*, de pildă, va nota o frază absolut „necioraniană”: „Una

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 129.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 160.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 69.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 72.
[5] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 24.
[6] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 19.
[7] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 61.
[8] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 295.
[9] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 187.
[10] *Ibidem*, pp. 197-198.

peste alta, viața e un lucru extraordinar”[1]. Tot în *Caiete* însă, principiul negației este reintrodus chiar în sânul acestui „extraordinar”: „Impresia mea despre viață: mă aflu pe fundul unui infern unde fiecare clipă este un miracol”[2].

Plenitudinea vieții

După această trecere în revistă a conotațiilor predominant negative, să vedem acele ocurențe în care viața are un sens nietzschean, de plenitudine și intensitate. Cu timpul, Cioran se va despărți de acest înțeles, la fel cum se va distanța și de Nietzsche, pe care-l va considera prea naiv pentru gustul lui exersat în îndoială. Dar există în opera lui o înțelegere a vieții care justifică subtitlul de mai sus, deși sensul plenitudinii, al bogăției, trebuie semnalat de la bun început, nu se oprește doar la conotațiile sale pozitive. Ne amintim despre dualitatea viață – gândire și despre proporționalitatea inversă care exista între ele. În scrierile de tinerețe, Cioran, mai mult nihilist decât sceptic, va lua partea vieții, cel puțin în măsura în care viață este intensitate, frenezie, agonie chiar (să nu uităm că se va considera inventatorul metodei agoniei[3]):

> „A fi plin de tine însuți, nu în sens de orgoliu, ci de bogăție, a fi chinuit de o infinitate internă și de o tensiune extremă, înseamnă a trăi cu atâta intensitate încât simți cum mori din cauza vieții.”[4]

Infinitate, tensiune, intensitate, moarte, viață sunt cuvinte ce se întâlnesc într-o singură frază și simpla lor apropiere e în măsură să exemplifice felul în care vedea Cioran plenitudinea vieții. Nu conta că această plenitudine putea ajunge la dezechilibru. În acord cu experiențialismul generației, pe care Eliade îl propunea

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 36.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 272.
[3] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 22.
[4] *Ibidem*, p. 5.

ca metodă de întărire a personalității, experiențialismul lui Cioran, convertit în excesul de trăire, poate ajunge chiar la dezechilibru, atunci când atinge marginile vieții:

> „Simt cum trosnește viața în mine de prea multă intensitate, afirmă Cioran, dar și cum trosnește de prea mult dezechilibru. Este ca o explozie pe care n-o poți stăpâni, care te poate arunca și pe tine în aer iremediabil. La marginile vieții ai senzația că nu mai ești stăpân pe viața din tine, că subiectivitatea este o iluzie și că în tine se agită forțe de care n-ai nici o răspundere, a căror evoluție n-are nici o legătură cu o centrare personală, cu un ritm definit și individualizat. La marginile vieții ce nu este prilej de moarte? Mori din cauza a tot ce există și a tot ce nu există. Fiecare trăire este, în acest caz, un salt în neant. Când tot ce ți-a oferit viața ai trăit până la paroxism, până la suprema încordare, ai ajuns la acea stare în care nu mai poți trăi nimic fiindcă nu mai ai ce. Chiar dacă n-ai străbătut în toate direcțiile aceste trăiri, este suficient să le fi dus la limită pe principalele. Și când simți că mori de singurătate, de disperare sau de iubire, celelalte împlinesc acest cortegiu infinit dureros."[1]

După cum se poate observa, trăirea cioraniană este întotdeauna excesivă, o trăire care, întâlnind marginile, se transformă în contrariul ei (în cazul de față viața devine moarte și incapacitate de a mai viețui). Cioran consideră că această trăire intensă este obligatorie, în absența ei apărând conștiința vinovată. A lupta împotriva vieții presupune a dobândi această conștiință vinovată. Este interesant că în acest caz dualitatea repugnantă conștiință – viață, pe care o semnalasem în capitolul despre gândire, nu se mai menține, iar inversa lor proporționalitate își pierde validitatea. Un acord ciudat se stabilește între conștiință și viață, în așa fel încât neglijarea celei din urmă să ducă la mustrările celei dintâi, acord pe care nu-l vom întâlni prea des în opera autorului *Tratatului de descompunere*.

O altă negație susținută de acest fragment, este o negație implicită împotriva teoriei creștine despre păcat, pentru care excesele de vitalism la care invită Cioran sunt inadmisibile. În fond,

[1] *Ibidem*, p. 13.

de fiecare dată când afirmă ceva, Cioran n-o face decât pentru a nega altceva, chiar dacă negația nu se lasă ușor decriptată. Și chiar dacă această afirmație nu are o valabilitate universală pentru gândirea lui Cioran, ea subzistă totuși, făcându-l de exemplu pe Patrice Bollon să-l numească „eretic", ceea ce înseamnă o continuă deviere de la o „ortodoxie".

Cu toate că prin exces, viața se poate diminua, transformându-se, cum am văzut, în contrariul ei, există o permanentă recurență a vieții, recurență provocată de *dorința* ce neîncetat reînvie. Aceasta o susține și o apără de toate negațiile, creând acea distanță între viața propriu-zisă și gândirea asupra ei. Chiar dacă filosofia vieții se poate încheia într-o notă negativă, viața își va găsi resursele pentru a reveni. E ceea ce constată Cioran într-un fragment din *Tratatul de descompunere*:

> „Trăind și verificând argumentele împotriva vieții, am despuiat-o de gustul ei și, tăvălit în drojdia-i, am simțit-o în toată goliciunea. Am cunoscut metafizica postsexuală, vidul universului zadarnic procreat, și risipa de sudoare ce te cufundă într-un frig imemorial, anterior furiilor materiei. Și am vrut să fiu credincios științei mele, să-mi constrâng instinctele să adoarmă, dar am văzut că nu-ți slujește la nimic să mânuiești armele neantului dacă nu le poți întoarce împotrivă-ți. Căci țâșnirea dorințelor în mijlocul cunoștințelor noastre care le infirmă naște un conflict de temut între inteligența noastră, dușmană Creației, și adâncurile iraționale care ne leagă de ea"[1].

Această forță de revenire a vieții este extraordinară, la fel cum extraordinară și ireală este viața însăși, atunci când n-o privești „din afară".

Excesele acestui „vitalism îmbelșugat și somptuos"[2] se întorc uneori împotriva lor, făcându-l pe Cioran să se retragă și să se considere *în afara vieții*. Este tot un sentiment de plenitudine, dar cu semn contrar, indus de neant: „Viața este ceea ce aș fi fost, de nu m-ar fi robit ispita nimicului"[3]. Uneori acest nou

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 80.
[2] Gheorghe Grigurcu, *Breviar Cioran*, p. 14.
[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 56.

exces poate merge până acolo încât doar moartea să fie punctul comun dintre gânditor și viață: „Viața și cu mine suntem două linii paralele ce se întâlnesc în moarte”[1].

Această viziune negativă a filosofiei vieții reprezintă una dintre formele dinamicii gândirii cioraniene. Excesul merge în ambele direcții, gânditorul aflându-se în cele din urmă mereu la mijloc, într-o formă de indecizie și de suferință, în care aspirația nu e cu putință, blocată fiind între aceste extreme, chiar atunci când pendulează de la una la alta. În aceste cazuri, potențarea extremelor transformă viața într-o „contradicție absolută”[2].

Viața, acest irațional

Influențat de gândirea shopenhaueriană, în care conceptul voinței este lipsit de sens și de finalitate, Cioran va sublinia la rândul lui latura profund irațională a vieții.[3] El se simte de altfel chemat pentru a recenza iraționalitatea vieții, chemare ce îl transformă într-un „specialist al Intolerabilului”.[4] Situată, ca și moartea, în afara rigorii intelective — de vreme ce despre ambele se poate spune orice —, viața este irațională, fiindcă nu-i posibilă decât în absența cunoașterii, a raționalității:

> „Nu trăim decât pentru că ne lipsește cunoașterea. De îndată ce *știm*, nu ne mai convine nimic. Câtă vreme suntem ignoranți, aparențele prosperă și își păstrează o urmă de inviolabilitate ce ne îngăduie să le iubim și să le urâm, să ne luptăm cu ele. Dar cum să ne măsurăm puterile cu niște fantasme? Căci asta devin când, pierzându-și iluziile, nu le mai putem înălța la rangul de esențe. Cunoașterea, trezia mai curând, suscită între ele și noi un hiatus care, din nefericire, nu este conflict; dacă ar fi, totul ar fi cum nu se poate mai

[1] *Ibidem*, p. 43.

[2] Cioran, „Existențe dramatice”, în *Calendarul*, an II, nr. 378, 26 mai 1933, acum în *Singurătate și destin*, p. 203.

[3] Marta Petreu, *Filosofii paralele*, pp. 46-63.

[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 286.

> bine; dar el este suprimarea tuturor conflictelor, abolirea funestă a tragicului."[1]

Transformând în concepte mișcările vieții, cunoașterea le anulează, aruncându-le la o distanță *imaginară*. În aceste condiții cine mai poate răscumpăra viața, atât de îndepărtată de gândire? Există un text al lui Cioran, care doar ca răspuns la această întrebare își dezvăluie sensul. El sună în felul următor: „Durerea nu condamnă viața, durerea o *răscumpără*"[2]. Dacă luciditatea transformă viața într-o iluzie, atunci durerea, aplicată asupra iluziei îi conferă din nou realitate.

Caracterul irațional al vieții, faptul că ea scapă gândirii și se manifestă cu adevărat abia în afara granițelor ei, reiese și din continua acceptare a curgerii clipelor, chiar dacă, din punct de vedere rațional, această curgere e invalidată de fiecare dată când se transformă în trecut: „Când mă gândesc că toate clipele pe care le-am trăit s-au dus pentru vecie, mă miră zelul meu de-a mai trăi și altele"[3].

În ciuda faptului că nu rezistă privirii critice a rațiunii, viața se derulează mai departe în iraționalul ei pe care Cioran îl apreciază din pricina deschiderii pe care o are față de exces. În tinerețe, când gândirea și viața nu erau atât de antagonice, ideile *erau* viață și ele țâșneau din intensitatea trăirilor de orice fel. Iată un citat sugestiv:

> „Trebuie să ne bucurăm că ideile pot fi înrădăcinate în afectivitate, că ele pot să ne transpună pe un plan derivat o intimitate de simțire și să ne facă accesibile resorturile și elementele unei dispozițiuni. Toată transcendența formelor pure devine irelevantă în fața acestui amestec, în care ideea răsare din carne și gândul obiectivează ideal o neliniște organică, precum irelevantă apare toată concepția unei zone normative ce ar dirija viața după criterii exterioare ei. Îmi plac numai ideile ce izvorăsc dintr-o confuzie vitală, care cresc din regiuni primare de existență și care prin acest fapt sunt mai aproape de o esențialitate vie

---

[1] Cioran, *Căderea în timp*, pp. 137-138.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 156.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 5.

și concretă. Și cine trăiește mai intens, mai intim și mai total această confuzie vitală, acest elan haotic, din care ideile țâșnesc ca niște scântei și în care sentimentele determină orientarea și direcția ideilor, mai mult decât o fac formele și categoriile logice, cine trăiește această confuzie și acest elan mai intens decât omul pasionat, omul ce se abandonează total fiecărei viețuiri și fiecărei gândiri, ce trăiește și moare în fiecare clipă."[1]

Observăm aici, pe lângă pasionalitatea vieții și o pasionalitate a gândirii, fiindcă ambele pot fi împinse către excesul „confuziei vitale", căutat cu ardoare de tânărul Cioran. Iraționalitatea se va accentua pe măsură ce viața se va diferenția de gândire și se va manifesta în absența acesteia, sau pe măsură ce, gândirea se va emancipa de viață, *anulând-o*, și reducând-o la statutul de amintire ori de vis.

Motivul romantic al vieții ca vis trece, prin Schopenhauer, și la gânditorul român. Caracterul irațional al vieții e cu atât mai pregnant cu cât viața nu se bucură nici măcar de un statut de realitate nedeficitar. Un minus de realitate, o deplasare către iluzie, ca în concepția budistă, subliniază foarte pregnant căderea vieții din naturalul ei:

„Dacă viața ar fi o realitate, cine ar putea-o suporta? Ca vis, ea este un amestec de farmec și teroare, căruia ne abandonăm cu o destrămare parfumată"[2].

Prin faptul că e vis, viața devine o provocare pe care nicio realitate n-ar putea-o oferi: este provocat gustul pentru distrugere și demolare, cu atât mai mult cu cât operațiunea este imposibilă. A încerca să distrugi o irealitate este, desigur, mai dificil decât a opera în același fel în cazul realității pline. Exprimându-și aprobarea doar față de filosofii care susțin caracterul de vis al vieții, Cioran își amână sinuciderea și din pricina acestei provocări in-

[1] Cioran, „Lucian Blaga: «Eonul dogmatic»", în *Revista de filosofie*, vol. XVI, nr. 3-4, iulie-decembrie 1931, pp. 349-350, acum în *Singurătate și destin*, p. 33.

[2] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 155.

solite.[1] În aceeași ordine de idei, această irealitate pare uneori intensificată la maximum și, așa cum pictura era pentru Platon copie a cópiilor ideilor, și pentru Cioran viața este un fel de vis al visului, ea „nu este ireală, e amintirea unei irealități"[2].

O asemenea distanțare dă seama de caracterul indiferent al vieții în raport cu normele morale sau cu valorile transcendente, astfel încât despre ea se poate spune că este amorală și indiferentă axiologic, iar pentru a trece în planul culturii, are nevoie de o slăbire, de o anulare, în aceeași paradigmă a contradicției față de spirit.[3]

Prin indiferența față de valorile omului, viața poate părea o adevărată demonie. Demonismul vieții, subliniat în mai multe locuri, se bazează pe capacitățile creatoare și totodată distructive ale vieții, pe acea indiferență suverană față de orice axiologie. Căci viața creează și distruge cu o rară eficiență și e greu de crezut că toate acestea ar avea vreun scop. Viața e lipsită de actualitate, fiindcă formele ei nu sunt decât treceri înspre alte forme, această neîncetată dinamică neputându-se opri. Prin lipsa de actualitate, viața își dovedește și absența sensului, fiindcă sensul, în înțelesul lui major, se referă la un punct final, la un *locus* transcendent, static, actual. Dar viața nu cunoaște această oprire, ea se dezvoltă și se șterge neîncetat și, dacă ar putea avea un sens, acesta nu poate fi decât imanent. Viața e incapabilă de alt sens în afara propriului ei plan de existență.[4]

După perioada tinereții, deși nu va mai vorbi despre viață cu atâta frenezie, Cioran va păstra ideea demoniei vieții atunci când va împărți oamenii în două categorii: în cei care caută liniștea și pacea și în cei care, agitați fiind neîncetat, se aruncă entuziasmați

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 364.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 366.

[3] Cioran, „Iraționalul în viață", *Gândirea*, anul XII, nr. 4, apr. 1932, acum în *Revelațiile durerii*, pp. 57-58.

[4] Cioran, „Timp și relativism", *Gândirea*, anul XII, nr. 10, dec. 1932, acum în *Singurătate și destin*, pp. 81-82. Vezi, de asemenea, și *Pe culmile disperării*, pp. 37-38.

în dinamismul vieții. Argumentarea lui Cioran în favoarea demonismului sună în felul următor:

> „Nebunia celor agitați va prevala întotdeauna asupra înțelepciunii celor pașnici — fiindcă demonul, care-i inspiră pe cei dintâi, e mai aproape de intimitatea «vieții» decât zeul care-i călăuzește pe ceilalți. Căci, într-adevăr, «viața» nu este de esență divină, ci demonică".[1]

Iraționalitate, vis, demonism, aceste definiții ale vieții ne îndreaptă spre întrebarea asupra sensului ei. În continuare vom vedea în ce fel încearcă Cioran să rezolve această problemă care se anunță dificilă.

Sensul vieții

Nonsens și necesitate a nonsensului. „*Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens*", scria Cioran, subliniind fraza, în *Pe culmile disperării*.

> „Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om, infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?"[2]

Cu o asemenea afirmație, de un exces absolut, care se centrează asupra subiectivității și din care se poate trage concluzia inexistenței unui sens universal și obiectiv, Cioran deschide calea viitoarelor negări. Chiar dacă va recunoaște că viața e un lucru extraordinar, el îi va refuza sensul, și acest paradox, trăit zi după zi, îl va obliga să vadă în viață ceva de natură monstruoasă[3]. De fapt, chiar secretul vieții constă în această lipsă de sens, pe care viața și-o ascunde mereu, obligându-i pe oameni să-i confere ei înșiși sensuri.[4] Cioran nu-și pune întrebări asupra naturii

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 322.
[2] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 20.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 258.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 7

acestei nevoi specific umane de a găsi sensuri și nici nu explică, deocamdată, care este sensul pe care el, în calitate de întrezăritor al acestui secret al vieții, l-a găsit. Cum nu poate fi vorba de un singur sens sau de un anume sens, cu valoare universală, problema sensului se vede rezolvată, dacă este pusă, doar la nivel subiectiv. Prin restrângerea sensului doar în sfera subiectivității, se anunță o gravitate fără seamăn, o gravitate echivalentă cu proiectarea în vid. În *Tratat de descompunere*, într-un capitol intitulat „Gama vidului", Cioran scrie:

> „L-am văzut pe acesta urmărind un scop, iar pe acela urmărind alt scop; i-am văzut pe oameni fascinați de obiecte disparate, i-am văzut fermecați de proiecte și de visuri josnice și tulburi totodată. Analizând fiecare caz în parte, pentru a înțelege motivele unei asemenea risipe în fervoare, am înțeles nonsensul oricărui gest și al oricărui efort. Există măcar o singură viață limpede, transparentă, fără rădăcini umilitoare, fără motive inventate, fără mituri țâșnite din dorințe? Unde este fapta neîntinată de vreo utilitate: soare urând incandescența, înger într-un univers fără credință, sau vierme trândav într-o lume lăsată pradă nemuririi?"[1].

Să observăm mai întâi că descumpănirea provine din diferența sensurilor personale, din care Cioran deduce inexistența unui sens universal, și mai apoi din lipsa de amplitudine și noblețe a sensurilor pe care oamenii și le găsesc, cu siguranță, fără să se interogheze asupra problemei sensului. Să observăm iarăși că, dacă ar exista un sens, acesta, în opinia lui Cioran, ar trebui să fie detașat de dorință, de utilitate, de motive, ceea ce dovedește că problema rezolvării sensului are *o natură inconștientă*, de vreme ce orice motiv rațional ar întina sensul vieții și, în cele din urmă, l-ar anula. Acest raționament contradictoriu, tipic pentru Cioran, caută un sens în afara sensului și a posibilităților lui de manifestare, așteaptă acele lucruri care contrazic în totalitate felul în care lumea funcționează, anulându-i legile. Ceea ce caută Cioran, în această manieră apofatică, este un sens transcendent,

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 49.

pe care nu-l poate găsi, căci nu i se impune cu necesitate, și nici nu-l poate dobândi prin credință. Aruncat în stupoare[1], Cioran va conchide că viața nici măcar nu trebuie să aibă sens, și argumentează această poziție astfel:

„Gândul că viața ar putea fi altceva decât o demonică înflorire, că ea ar duce spre ceva, spre un rost exterior zadarnicei ei desfășurări — mi se pare atât de apăsător și de neavenit, că adeverirea lui m-ar răni nevindecabil. Atunci nesfârșitul ce nu l-ai făcut și toate leneviile scuzate prin cinism s-ar năpusti peste groaza ta înmărmurită. — Nu suntem ratați decât dacă viața are un *sens*. Fiindcă numai în acest caz tot ce n-am *îndeplinit* alcătuiește o cădere sau un păcat. Într-o lume cu un rost în afară de ea, într-o lume care tinde spre ceva, suntem siliți *să fim* până în marginile noastre”[2].

E de mirare cum cel care susține întotdeauna excesul și temperaturile înalte ale extremelor, nu poate accepta această extremă a responsabilității și, în numele anulării ei, conchide inexistența *de jure*, iar nu *de facto* a sensului vieții. Presupoziția care-l aduce pe Cioran în această antinomie este refuzul ratării, cel mai mare flagel, după cum reiese de aici, care l-ar putea atinge pe om! Pentru ambițiile unui tânăr și pentru orgoliul unui Cioran lucrurile sunt pe deplin explicabile.

Esteticul nonsensului. Un alt argument împotriva sensului vine de data aceasta dinspre zona esteticului. Căci cum am putea înțelege altfel acea „bucurie a zădărniciei” decât în manieră estetică, acceptându-i statutul paradoxal?

„Să păstrăm așadar în cel mai adânc loc din sufletele noastre o certitudine superioară tuturor celorlalte: viața nu are, *nu poate* avea sens. Ar trebui să ne luăm zilele în clipa în care o revelație neprevăzută ne-ar convinge de contrariul. Dacă aerul ar dispărea, am mai respira încă; dar ne-am sufoca pe dată, dacă ni s-ar răpi bucuria zădărniciei...”[3]

---

[1] Cioran, *Sfârtecare*, p. 84.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 73.
[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 118.

Această imposibilitate estetică a existenței sensului vieții susține, lucru ciudat la Cioran, o certitudine „superioară". Este certitudinea nonsensului vieții în absența căruia ar trebui să fie acceptată moartea.

Sensul ascuns. În al treilea rând, dacă un asemenea sens ar exista, tot în baza imperativelor sale, el ar anula *libertatea* pe care omul o deține în absența sensului:

> „Nu poate fi fericit decât un om liber, liber de orice legătură, de orice lanț, adică omul a cărui viață nu are nici un «sens», după criteriile lumii"[1].

Ciudat aici este acest „după criteriile lumii", în spatele căruia se ascunde totuși sensul vieții, dar într-o manieră pe care Cioran o va lăsa pentru totdeauna nedescoperită. Sintagma ne obligă să acceptăm un sens, care, pentru că nu e după criterii comune, se ghidează după alte criterii (ale *nelumii*?) și, în numele acestor criterii nedezvăluite, un asemenea sens, ușor de echivalat cu nonsensul, ar putea exista. Dacă Cioran nu s-a sinucis, faptul poate să i se datoreze și acestui sens ascuns, pe care nu l-a dezvăluit niciodată sau care nici măcar nu a putut fi dezvăluit, datorită apofatismului său radical. Nu poate să nu surprindă această întemeiere stranie și secundă a sensului, la un negator înrăit precum Cioran.

Și totuși: a exprimat Cioran vreodată existența unui sens al vieții, în pofida dominantei negative din gândirea lui (în afară de sensul ascuns despre care vorbeam mai sus și care este doar o prezumție exegetică, dificil de susținut până la capăt)?

De la sensul imanent al vieții, la sensul destinal. Am pomenit mai înainte despre existența unui sens imanent vieții, care tocmai datorită imanenței sale este recuzat din poziția de sens veritabil. Să vedem citatul:

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 85.

„Un sens, în semnificația autentică a cuvântului, nu poate fi decât unul transcendent care depășește obiectul. O intenționalitate este starea permanentă în acest caz. Un sens este o vizare înspre o realitate care să fie pe punctul final al unui proces. O realizare imanentă n-are nici un *sens*, deoarece procesul, în acest caz, este desfășurarea înspre un plan actual al unor elemente ce numai configural și exterior nu s-au realizat. Viața este o desfășurare într-un plan imanent. Ea n-are un *sens* în afară de ea”[1].

În fragmentul acesta care trădează lecturi din Husserl și din Spengler, Cioran îi găsește vieții un sens pe care în același timp i-l neagă, dintr-o perspectivă transcendentă. Avem aici un cerc vicios, fiindcă cel ce se declară incapabil să creadă în transcendență cere cu obstinație vieții un sens transcendent. Nu e evident că dacă totuși viața ar avea un asemenea sens, el n-ar putea să-l accepte, în virtutea refuzului transcendenței înseși?

Acestea fiind zise am putea conchide, în urma analizei, că *pentru Cioran, viața nu are niciun sens* și nu am greși decât în măsura în care acel sens ascuns, pomenit mai sus, rămas până la capăt nedecriptat, ar reveni și, înfățișându-se, ne-ar arunca din nou întrebarea asupra sensului. Vom oferi mai departe un caz în care Cioran recunoaște existența sensului vieții, într-o trecere fugară, așa cum un act ratat dovedește existența unor anumite gânduri, ascunse cu grijă pentru multă vreme. Într-un dialog cu Gabriel Liiceanu, la întrebarea acestuia despre drumul în viață pe care Cioran îl viza la terminarea facultății, gânditorul din mansarda pariziană răspunde:

„Singura mea religie în viață a fost libertatea, non-dependența, faptul de a nu depinde în primul rând de o carieră. *Am înțeles din capul locului că viața nu are sens decât dacă reușești să faci ceea ce vrei* (s.n.)”[2].

Această mică mărturisire este o surpriză de proporții în problema pe care o discutăm acum, pentru că în mod cu totul neașteptat susține existența unui sens al vieții și aceasta după ce în spate se

[1] Cioran, „Timp și relativism”, acum în *Singurătate și destin*, p. 82.
[2] Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți*..., p. 85.

afla o operă întreagă în care sensul fusese negat! Afirmația lui Cioran, făcută în treacăt, dovedește că inexistența sensului este o problemă filosofică, în vreme ce existența lui este un dat, un fapt de viață, pe baza căruia îți faci planurile și îți continui curgerea de la o zi la alta. Afirmarea sensului este aici o afirmare subiectivă, ca și cum Cioran i-ar fi găsit vieții un sens în acel moment, valabil doar pentru el. Mai mult, afirmarea ține de o destinalitate pe care Cioran și-a înțeles-o de la bun început și care, în cele din urmă, s-a dovedit, din punct de vedere cultural, cea corectă. E ambiția extremă a lui Cioran, care „n-ar fi putut renunța la o viață supravegheată, la o acțiune metodică”[1], pentru a-și împlini vocația.

Cu aceste explicații sensul ascuns despre care pomeneam mai sus nu iese din ascundere. Ceea ce avem acum este mai degrabă, așa cum am recunoscut, *un* sens al *subiectului* Cioran, al *omului* Cioran. E cu siguranță adevărat că acest sens poate avea și o utilitate universală, și felul în care Cioran îl rostește, oracular, ca și cum ar face apel la un proverb în care se păstrează o înțelepciune seculară, poate să justifice o asemenea interpretare. Dar el nu poate fi *Sensul* în numele căruia Cioran a continuat să nege până la capăt toate sensurile minore și individuale. O asemenea afirmație oferă însă o imagine a distanței care există între *omul* Cioran și *gânditorul* sau *scriitorul* Cioran, cel lipsit de responsabilitate în fața paginilor și atras, în mod inevitabil, de frenezia extremelor. Am putea prin această disociere chiar să conchidem că între cei doi se află o situație de conflict. N-ar fi de altfel singura contradicție, fiindcă, pe de o parte, Cioran a recunoscut că aceste contradicții sunt inerente vieții — viața însăși fiind contradictorie — și, pe de altă parte, în ființa aceluiași scriitor, dat fiind că el este *gânditor organic*, așadar apropiat vieții, opiniile și certitudinile conviețuiesc cu aceeași naturalețe în situații oximoronice și paradoxale.

---

[1] Gheorghe Grigurcu, *Breviar Cioran*, p. 11.

Soluții pentru a fi viu

Prin urmare, dat fiind acest caracter irațional al vieții, dat fiind sensul ei mereu problematic și de nesusținut, o întrebare cât se poate de legitimă trebuie pusă: cum poate fi acceptată viața, atunci când nu e susținută de o credință, atunci când „știi că nu ești — măcar! — nemuritor”[1]? Răspunsul lui Cioran comportă mai multe ramificații. Trebuie să subliniem, de asemenea, că pentru Cioran a ști să trăiești, a învăța să exiști erau scopurile supreme ale gândirii, după cum s-a remarcat deja.[2]

(a) Cea mai cunoscută este aceea a *negării posibilității de a trăi*.

> „Întotdeauna am trăit cu conștiința imposibilității de a trăi, notează el în *Caiete*. Și ceea ce m-a făcut să suport viața a fost curiozitatea de a vedea cum o să trec de la o clipă la alta, de la o zi la alta, de la un an la altul — cu această conștiință.”[3]

Tot în *Caiete* Cioran își va dezvălui deficitul de înzestrare pe care îl are în această luptă pe care trebuie s-o ducă în numele vieții, deși viața nu-l interesează îndeajuns pentru a-l convinge să o facă.[4]

(b) Al doilea răspuns este o acceptare *formală*, provenind din „histrionismul detașării”:

> „Accept viața din politețe: veșnica revoltă este de prost gust, ca și sublimul sinuciderii. La douăzeci de ani tunăm și fulgerăm împotriva cerului și a murdăriei pe care o acoperă; apoi obosim. Atitudinea tragică nu-i stă bine decât unei prelungite și ridicole pubertăți; dar trebuie să treci prin nenumărate încercări ca să ajungi la histrionismul detașării”[5].

Desigur că un argument estetic, cum e cel de mai sus, provenind din rușinea de a prelungi o atitudine adolescentină, nu are

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 184.
[2] Vezi mărturia lui Patrice Bollon din *Cioran l'hérétique*, p. 23.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 333.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 235.
[5] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 117.

tăria unui argument veritabil și „politețea" — de care vorbește Cioran în diatribele lui (deloc politicoase!) față de cer sau față de viață — este o formă de distanțare estetică și, totodată, de oboseală.

(c) O soluție contingentă, dar utilă, este cea pe care orice pesimist o folosește atunci când constată, de nenumărate ori, lipsa de sens a vieții și a faptului de a trăi. El își găsește în fiecare zi o nouă rațiune pentru a exista, adevărată „victorie a «sensului» vieții"[1]. Deși nu conferă sens, cu adevărat, faptului de a trăi, acest comportament are avantajul de a-l face pe om să se mențină în viață, în pofida atacurilor lucidității.

(d) O altă soluție este *trăirea unei mistici a surselor vitale*, acceptând întregul iraționalism al vieții, într-o atitudine lirică și indiferentă la valorile supraadăugate ulterior de către spirit, în accese de „prindere extatică a dialecticii interioare a vieții" și de anulare a conștiinței „în demonia Erosului"[2]. Este o dorință de a trăi la maximum viața, cu aceeași iresponsabilitate care îi aparține ei, de a trăi până la insuportabil, până la anularea individuației și revenirea la condițiile de viață pură, în care spiritul încă nu și-a găsit loc, iar viața se trăiește pe sine într-o integralitate frenetică.

(e) Viața se poate justifica nu prin trăirea ei, ci prin sacrificarea ei, fiindcă viața nu este decât un prilej, singurul de altfel, pentru a o sacrifica:

> „Este o prostie să se afirme că viața ne este dată ca să o trăim; ea ne e dată ca să o sacrificăm, adică să scoatem din ea mai mult decât permit condițiile ei firești. Nu există etică în afară de etica sacrificiului"[3].

Acest sacrificiu poate uneori să releve de acea dualitate viață — spirit și sacrificarea termenului prim să aibă drept scop susținerea celui de-al doilea.

---

[1] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 14.

[2] Cioran, „Spre o altă morală sexuală", *Vremea*, anul VII, nr. 363, 11 nov. 1934, acum în *Revelațiile durerii*, p. 130.

[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 63.

(f) O altă justificare este una absolut paradoxală, pentru că, pornind de la nonsensul însuși al vieții, ea nu încearcă să explice nimic, ci doar afirmă necesitatea de a viețui, ducând mai departe acel nonsens: „Faptul că viața n-are nici un sens e un motiv ca să trăiești, singurul de altfel"[1]. Această afirmație plină de ironie reduce toate răspunsurile de mai sus la unul singur, deși acesta nu reprezintă un răspuns veritabil, de vreme ce sfidează regulile logicii, ci unul paradoxal, menit să amplifice încă o dată incapacitatea de a argumenta ceea ce este inargumentabil, adică viața însăși.

(g) A trăi pur și simplu, în afara întrebărilor, ignorând atacurile conștiinței, este de asemenea o soluție, deși, în acest caz, „soluție" este prea mult spus, pentru că această atitudine nu ia în considerare implicarea lucidității. A viețui asemeni unui non-om, coborând pe scara evoluției, iar nu urcând, cum vroia Nietzsche, către supraom, este o formă de resemnare și mai mult o diagnoză decât un tratament. „Nu poți trăi fără temeiuri, spune Cioran. Eu nu mai am temeiuri și trăiesc."[2] În această viziune resemnată, înfrângerea este constitutivă vieții, încercarea de a trăi trebuind obligatoriu să treacă prin „educația de victimă"[3]. De fapt Cioran se va îndepărta tot mai mult de viață, într-atât încât, în momentul în care va încerca să o repună în anumite drepturi, va constata că eșecul s-a înstăpânit până și asupra cuvintelor cu care ar trebui să opereze. „Atâta am vorbit de rău viața, încât, dorind să-i fac dreptate în sfârșit, nu mai nimeresc nici un cuvânt care să nu sune fals"[4], va recunoaște el. Astfel că, deși alții ar putea fi mai dotați pentru viață, Cioran își recunoaște inaptitudinile, supunând: „A exista — o deprindere pe care mai sper, încă, s-o capăt"[5].

---

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 60.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 204.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 66.
[4] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 157.
[5] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 207.

Cele spuse ne configurează încă o dată importanța excesului pentru această temă. Viața se comportă ca o extremă existențială pentru că felul în care Cioran o tratează este unul marcat de exces: fie că o împinge în afirmații ce ajung până la extaz, fie că o neagă într-atât încât, pentru „a trăi" e nevoie de soluții, fie că nu se decide nici să trăiască nici să nu trăiască, sau și pentru una, și pentru cealaltă, găsim în cazul lui Cioran o filosofie a vieții care poate fi interpretată prin intermediul excesului, în toate cele trei forme ale lui (deși, în acest caz, sunt mai prezente primele două forme: excesul ca limită — și ca trăire a ei — și, respectiv, excesul ca polaritate a doi termeni contradictorii).

VI. O ANTROPOLOGIE NEGATIVĂ

VOM ÎNCERCA SĂ DECRIPTĂM în acest capitol liniile antropologiei cioraniene, așa cum apar ele diseminate în multitudinea de fragmente ce compun cărțile lui Cioran. Distanța pe care gânditorul a avut-o față de oameni, cea care îl făcea uneori să se simtă ca aparținând unei alte specii — de vreme ce interesele lui nu coincideau deloc cu ale celorlalți oameni[1] sau atâta timp cât se simțea pur și simplu terorizat de om[2] — i-au sporit acuitatea observațiilor, în imensa lor majoritate negative. Moralist lucid, comparat cu La Rochefoucauld[3] și cu Pascal, marginal în situarea lui față de oameni, căutând înțelepciunea, dar și excesul, Cioran și-a pus, în însemnările față de om, întreaga sinceritate. O sinceritate nocturnă, scandaloasă, combinată adeseori cu un „cinism calculat", după cum îl portretiza Sanda Stolojan[4], o sinceritate poate tocmai de aceea inacceptabilă, care lovește în mitul omului și îl prezintă denudat în fața cititorilor; o sinceritate ea însăși problematică, asemenea unei măști formată din cuvinte, pe care *omul* Cioran o poartă pe chip, pentru a se ascunde în spatele *scriitorului*. Probabil că niciun alt subiect nu subliniază mai bine distanța care există între om și scriitor, între amabilitatea celui dintâi și mizantropia declarată a celui de-al doilea.

---

[1] CIORAN, *Caiete*, vol. I, p. 153.

[2] *Ibidem*, p. 285.

[3] PATRICE BOLLON, *Cioran l'hérétique*, p. 17.

[4] SANDA STOLOJAN, *Ceruri nomade*, traducere de Micaela Slăvescu, București, Ed. Humanitas, 1999, p. 10.

Omul aventuros

Comentând *Pe culmile disperării*, Viorel Cernica susținea că printre provocările pe care volumul le introduce în gândirea românească se numără și

> „... re-construcția omului socotit, explicit, în totul lui, în unitatea sa existențială, nedând la o parte ceea ce pare a fi, cu o expresie a autorului, «ne-om»: boala, suferința, abisul existențial asumat ca program de viață, neadaptarea, moartea inocentului, neizbânda în viață etc."[1]

O antropologie existențialistă, așadar, în urma căreia omul nu poate ieși cu fața curată, cu atât mai mult cu cât acest observator parizian suferă de dezlănțuire, adică se lasă modelat de exces. „Să nu aveți încredere în omul care nu este sau care nu poate deveni un «caz»"[2], clama Cioran, dovedindu-se încă o dată atras de extrema omului, de mai multul și mai puținul lui, de alienarea și posibilitățile sale de alienare (uneori ajungând să susțină, apoteotic, suprapunerea perfectă între cele două — omul și alienare lui). Căderii lui Adam „în om", care-l transformă într-un „naufragiat al Absolutului"[3], Cioran îi adăuga căderea omului în marginile ființei sale, în orizontul și limitele lui[4], ceea ce poate conduce la încheierea istoriei, la fel cum căderea adamică a provocat începutul ei și sfârșitul paradisului. Aceeași viziune tributară excesului ni se impune aici. Ne vom întoarce la ea după ce vom încerca să surprindem liniile acestui portret al „omului post-paradisiac"[5], colorat aproape fără excepție în cele mai sumbre tonuri.

---

[1] Viorel Cernica, *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei românești interbelice*, București, Mihai Dascal Editor, 1999, p. 213.

[2] Cioran, *Antropologia filosofică*, ediție și prefață de Constantin Barbu, Craiova, Ed. Pentagon – Dionysos, 1991, p. 17.

[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 204.

[4] *Ibidem*, p. 124.

[5] Ionel Necula, *Cioran, scepticul nemântuit*, p. 80.

Negații radicale ca răspunsuri la întrebarea „Ce este omul?"

„Drumul cel mai scurt viață și moarte"[1], așa sună o definiție a omului din *Amurgul gândurilor*, care ajunge, dacă ne gândim bine, în contradicție cu gândirea lui Cioran. Aceasta nu fiindcă am ști ce este gândirea cioraniană *în afara contradicției*, ci pentru că orizontul ei foarte complex, dominat de exces și de suite de paradoxuri, poate fi considerat mai curând *o amânare*, din pricina meandrelor gândului, decât o grabă. În acord cu această complexitate a nuanțelor, omul ar trebui definit, în mod perfect cioranian, drept drumul cel mai lung, *fiindcă neîncetat interogativ*, dintre cele două capete, începutul și sfârșitul. Nu se întâmplă așa doar fiindcă în discuție se află moartea, cu un potențial explicativ mult prea tentant, pentru a mai suferi nuanțe.

Omul ca fenomen este în viziunea lui Cioran o „unitate de dezastre"[2], pentru că el „*secretează* dezastru"[3], nefiind în esență decât un profanator, „marele Profanator"[4]. Definiția aceasta relevă de raporturile omului cu sacrul, căruia nu i se poate supune, ci alege să-l sfideze prin transgresiuni profanatoare, deși se definește în orizonul sacrului. Omul caută nu asemănarea cu Dumnezeu, după cum susține o celebră idee a creștinismului răsăritean, ci neasemănarea, deosebirea, la care aspiră în virtutea poftei pentru profanare. „Să desfacă, să des-zidească e singura sarcină pe care și-o poate fixa omul, dacă aspiră, așa cum o arată totul, să se deosebească de Ziditor"[5], scrie Cioran în *Despre neajunsul de a te fi născut*. Dar de ce ne-am mira? Nu este oare omul un animal axiologic dezamăgit? Fiind construit să ierarhizeze mereu și să stabilească grile valorice în fața iraționalității vieții, „a evoluției ei fără nici un scop, care face din viață un

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 77.
[2] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 32.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 100.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. I, pp. 179, 278.
[5] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 8.

avânt haotic de forme debordante și necristalizabile”[1], omului nu-i rămân decât dezamăgirea și revolta, odată ce a constatat că exigențele axiologice sunt doar pure exigențe, fără corespondent în realitate.

Animalul anormal. Nu dezvăluie oare acest fapt tocmai caracterul nenatural al omului, care-l aruncă într-o condiție tragică?[2] Pentru Cioran este doar un argument în plus, de vreme ce susține și altundeva că „Omul este un paradox al naturii fiindcă nici o condiție nu-i pare naturală”[3]. Atât de mare este dorința autorului de a susține această concepție, că alege să o facă prin două idei contrare, care apar în același fragment: mai întâi susține că omul a apărut *prea târziu*, de aceea e rupt de natură, mai apoi că omul s-a născut *prea devreme*. Iată fragmentul:

> „Omul a apărut *prea târziu* (s.a.). În sine, acesta nu e un fapt atât de grav. Pentru iluziile la care în mod natural avem dreptul, este însă o catastrofă. Și catastrofa ar fi putut fi numită dezamăgire, dacă până la apariția omului, antecedențe ar fi pregătit această apariție. Omul nu este natură și nu se simte ca atare. Nici unul dintre noi n-are tradiție în natură; ne-am născut *prea recent* (s.n.). N-avem nici o legătură cu tot ce a fost”[4].

Dacă „Cioran este un imnograf al maladivului”[5], atunci această constatare a nenaturalității omului îl obligă să-l definească în termeni de anormalitate. Asumând paradigma evoluționistă (cu aceeași ușurință cu care, altădată, o prelua, pentru reușita explicațiilor, pe cea prezentă în referatul biblic al creației), Cioran a considerat că ceea ce l-a făcut pe om să se desprindă de regnul animal a fost tocmai boala, omul fiind „mai expus și mai recep-

---

[1] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 197.
[2] Vezi și Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, pp. 167-169.
[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 210.
[4] *Ibidem*, p. 181.
[5] Marian Victor Buciu, *E. M. Cioran: despărțirea continuă a autorului cel rău*, p. 35.

tiv la boli"[1] decât animalele, tot boala fiind factorul care l-a păstrat la o distanță (ne)dorită față de ele. Maladivul, ca definiție a omului, poate decurge și din comportamentul acestuia (Cioran observă că omul este un exterminator care, în cele din urmă, va pune capăt până și ultimului păduche[2]), la fel de bine cum poate fi explicat prin lipsa adaptării la viață, adaptare care l-ar fi putut feri pe om de exagerare:

> „Omul fiind în totul un animal *anormal*, prea puțin înzestrat spre a subzista și a se afirma, violent din slăbiciune și nu din prea multă vigoare, de neînduplecat tocmai din pricina poziției sale slabe, agresiv prin chiar inadaptarea lui, el trebuia să caute mijloacele unei reușite pe care n-ar fi realizat-o, și nici măcar imaginat-o, dacă alcătuirea lui ar fi corespuns imperativelor luptei pentru existență. El exagerează în toate, hiperbola fiindu-i necesitate vitală, tocmai pentru că, dezaxat și neînfrânat din pornire, el nu se poate fixa la ceea ce *este*, și nici nu poate constata sau suporta realul fără a vrea să-l transforme și să-l împingă până la exces."[3]

Excesul apare aici ca o trăsătură general umană, care asigură specificitatea față de regnul animalelor. Se putea oare ca un excesiv să nu găsească excesul în definirea întregii specii?

Tragicul uman. Revenind la Geneză, Cioran susține caracterul tragic al omului, care, de la început a ales răul, „a optat pentru condiția sa tragică"[4]. Tragicul este privilegiul omului[5], fiindcă omul este obiect, nu subiect al istoriei[6], fiind în acest fel „supt vremi", vorba cronicarului; teza principală a lui Cioran este una ce vine dinspre filosofia fatalismului și susține neputința omului.[7] Neputându-se decide între libertate și fericire (infinitatea

[1] Cioran, *Căderea în timp*, p. 111.
[2] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 154.
[3] Cioran, *Căderea în timp*, p. 13.
[4] *Convorbiri cu Cioran*, p. 149.
[5] Cioran, *Căderea în timp*, p. 14.
[6] *Convorbiri cu Cioran*, p. 240.
[7] *Ibidem*, p. 152.

chinurilor *vs*. mediocritatea și siguranța, ambele inacceptabile)[1], omul poate fi definit, în contradicție cu cel care spunea despre sine „Eu sunt cel ce sunt", drept „cel care nu este"[2], uitându-și blestemul tocmai pentru că e blestemat dintotdeauna"[3] și prezentându-se ca un veritabil aventurier care în niciun caz nu poate sfârși bine.[4] Cioran crede în destinul tragic al omului, deși nu poate spune cum va sfârși.[5]

Pentru Cioran omul este „pierdut"[6], dar capacitatea de a se pierde pe sine reprezintă „cel mai înalt privilegiu" de care se poate bucura.[7] Ființă delirantă prin excelență[8], el are ca atribut definitoriu neurastenia, așa cum Dumnezeu are divinitatea[9], de aceea, dacă existența lui este aventuroasă, sfârșitul nu poate fi decât unul rău. Aceasta pentru că omul este „înecat în rău", iar actele bune pe care le face contrazic mișcările sale spontane, fiind adevărate exerciții ascetice, penitente.[10]

Quo vadis? Omul trebuie „să ispășească pentru existența lui prea originală"[11], dar o asemenea constatare nu atrage după sine încercarea de salvare, ci dimpotrivă, Cioran, care declară că sfârșitul omenirii va veni atunci când toți oamenii vor fi ca el[12], îndeamnă la persistarea în greșeala de a fi oameni, aceea care a început odată cu căderea lui Adam.[13] În acest context al

---

[1] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 175.
[2] Cioran, *Căderea în timp*, p. 15.
[3] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 33.
[4] *Convorbiri cu Cioran*, p. 122.
[5] *Ibidem*, p. 145.
[6] Cioran, „Necesitatea radicalismului", *Vremea*, anul VIII, nr. 411, 27 oct. 1935, p. 3, acum în *Revelațiile durerii*, p. 138.
[7] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 104.
[8] *Ibidem*, p. 18.
[9] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 128.
[10] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 104.
[11] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, pp. 49-50.
[12] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 38.
[13] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 160.

discuției despre om, el simte nevoia să modifice referatul biblic al creației, deși, de obicei, e de acord cu el, în sensul în care căderea primului om nu se va fi produs din dorința de cunoaștere, ci din dorința de glorie:

> „El singur [omul, n.n.], în starea naturală, s-a vrut *important*, el singur, printre animale, ura anonimatul și s-a străduit să iasă din el. Să se pună în valoare: iată visul său trecut și prezent. E greu de crezut că a sacrificat paradisul doar din dorința de a cunoaște binele și răul; în schimb, ni-l putem foarte bine imagina riscând totul pentru a fi cineva. Să corectăm Geneza: omul și-a nimicit fericirea inițială mai puțin din dorința de a ști cât din pofta de glorie. De îndată ce i-a simțit atracția a trecut de partea diavolului."[1]

În aceste condiții sfârșitul *rău* al omului este evident, a crede altfel înseamnă a nu fi fost implicat în aventura umană, cu alte cuvinte a fi fost fie înger, fie idiot.[2] Cioran afirmă chiar că omul va recădea între animale (deși, pentru el, acest parcurs nu are o valorizare exclusiv negativă!), că omul se va „maimuți".[3]

Afirmații într-o antropologie negativă

Este greu de saturat schema peratologică cu care ne-am obișnuit în legătură cu gândirea lui Cioran, fiindcă e dificil de surprins *și* latura pozitivă, chiar dacă maculată cu negații paradoxale, atunci când în discuție este omul. Probabil că, mai mult decât în oricare dintre temele sale, Cioran excelează în a tușa negativ figura umană, într-o antropologie eminamente negativă, explicată de căderea adamică și nesalvată de învierea hristică.

Am văzut că experiența om este pentru Cioran o experiență ratată. Găsim însă o nuanță a acestei afirmații apodictice: în cazul în care omul se crede Dumnezeu, ratarea dispare.[4] Cu

[1] Cioran, *Căderea în timp*, p. 86.
[2] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 167.
[3] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 53.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 177.

siguranță că această afirmație apare doar pentru subminarea celuilalt mare partener de polemică, Dumnezeu, de aceea pozitivul acestei afirmații se dovedește a fi o negație disimulată, procedeu adeseori întâlnit.

Influențat de Pascal, Cioran înțelege uneori să facă un portret ambivalent al omului, expunându-i măreția și declinul:

> „Operă a virtuozului unui fiasco — scrie Cioran în *Căderea în timp* — omul a fost ratat neîndoielnic, dar magistral ratat. El e extraordinar până și în mediocritatea sa, prestigios chiar și atunci când este abominabil. Pe măsură ce reflectăm asupra lui, înțelegem totuși că marele Creator «a suferit în inima-i» după ce l-a creat."[1]

Iar într-un dialog cu Carpat-Foche, răspunde, întrebat fiind dacă omul a murit (în felul Dumnezeului lui Nietzsche):

> „Omul reprezintă o aventură extraordinară. Când mă gândesc la ea, simt aproape o amețeală. Omul este, fără îndoială, o apariție interesantă — poate prea interesantă —, dar una zadarnică, pieritoare, extrem de fragilă. Omul sălășluiește în pierzanie și nu va putea dăinui. Nu poate dăinui prea mult, fiindcă, dacă îl privim mai îndeaproape, ne dăm seama că e o aberație, o eroare, superbă poate, și totuși o eroare, o erezie a naturii"[2].

Cu aceste două exemple se conturează, deși slab, excesul, în polaritatea lui de această dată neconvingătoare, pentru că latura afirmației omului este mult prea recesivă în comparație cu negația atotstăpânitoare.

Să pomenim totuși și o excepție, care nu face decât să întărească regula, fiindcă antropologia cioraniană, fragmentară și pasională, abundă în negații, iar această afirmație sună de-a dreptul insolit în tabloul monocrom, din care nuanțele aproape că lipsesc: „Când întâlnești un om *adevărat*, surpriza e atât de mare încât te întrebi de nu cumva ești victima unei orbiri"[3]. Accepta-

[1] Cioran, *Căderea în timp*, pp. 22-23.
[2] *Convorbiri cu Cioran*, p. 245.
[3] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 172.

rea existenței oamenilor *adevărați* este o surpriză și pentru cel care-i cunoaște textele „antropologice” ale lui Cioran, fiindcă ea intră într-un dezacord profund cu acestea. Poate că explicația ar consta în distincția dintre *scriitorul* Cioran, negator pasionat al omului, mizantrop și criminal potențial, și *omul* Cioran, plin de compasiune față de apropiați, amabil, „bântuit” de milă. Dar e destul de evident că la nivel *teoretic*, Cioran este un mizantrop, cu toate că se arată adeseori nemulțumit de această etichetă.

Mizantropul teoretic

Acuzat de mizantropie, Cioran s-a scuzat invocând accesele de milă pe care le resimte față de oamenii concreți.[1] Acuzația poate fi susținută însă atunci când în cauză se află nu oamenii concreți, ci omul sau umanitatea. Cel care a declarat că demisionează din omenire[2], că de oameni îl separă „*toți* oamenii”[3], a frecventat în tinerețe câțiva cunoscători ai firii omenești, greșeală impardonabilă, căci în urma acestor contacte, la douăzeci de ani, era, după cum declară, terminat[4]. A ajuns, cel puțin din punct de vedere teoretic, într-o atitudine ce ar putea fi taxată cu ușurință drept drept mizantropie. Chiar în cazul în care l-ar ierta pe Creator, concedând că lumea e acceptabilă, Cioran tot s-ar arăta îndoielnic și rezervat în privința omului, „acest punct negru al creațiunii”[5], mereu „inacceptabil”[6]. De aceea răzvrătirea împotriva omului va fi concepută ca o misiune personală[7], cu atât mai evidentă, cu cât i se aduc argumente în favoarea condiției umane și a sublimității pe care o poate atinge uneori. Așa se întâm-

[1] *Convorbiri cu Cioran*, p. 39.
[2] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 69.
[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 32.
[4] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 114.
[5] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 19.
[6] Cioran, *Sfârtecare*, p. 177.
[7] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 345.

plă, de exemplu, în discuția lui Cioran cu Carpat-Foche, unde se simte obligat să apese din nou pedala excesului și să se prezinte drept mizantrop, cel puțin atunci când în cauză se află omul generic, cel din teorie, iar nu cel al realității imediate:

> „Nu-i iubesc pe oameni și nu sunt deloc mândru că sunt om. Încrederea în om constituie chiar o gravă primejdie, credința în om e o absurditate totală, o idee delirantă. În ultimă instanță, ca să spun așa, disprețuiesc oamenii. Mi-au rămas câțiva prieteni foarte buni, când mă gândesc însă la om *în general* (s.n.), ajung mereu la concluzia că ar fi fost probabil mult mai bine dacă nu s-ar fi ivit niciodată. Omul ar fi putut, altminteri spus, prea bine să lipsească."[1]

Dezgustul față de om. Pentru Cioran, într-o aceeași distincție dintre omul generic și cel particular, dezgustul față de primul (și adeseori, chiar față de cel de-al doilea) se manifestă aproape fără excepție. Avem de-a face cu un umanist de-a-ndoaselea care se vrea cu orice preț dușmanul speciei umane[2] și se hotărăște pentru ura cu program, din interiorul căreia clamează: „Nu mai pot suporta proximitatea omului"[3].

Distant față de specie, prins oarecum în afara ei, apatrid în Franța, retras, marginal, Cioran nu poate decât să se dezguste de acel „cancer al pământului"[4] care se extinde neîncetat, omul, pe care, când îl vede *ca* mulțime (cu alte cuvinte, apropiat de omul generic), primul cuvânt care îi vine în minte este cuvântul „exterminare"[5]. Ar fi vrut să se nască înaintea lui[6], fiindcă repulsia pe care o resimte este imensă și constantă, cea mai puternică pe scara creaturilor sublunare[7]; dar nu-i oare ea explicabilă, când atâția „maniaci ai procreării", și-au pierdut, îmbulzin-

---

[1] *Convorbiri cu Cioran*, p. 243.
[2] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 104.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 191.
[4] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 182.
[5] Cioran, *Sfârtecare*, p. 95.
[6] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 59.
[7] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 22.

du-se, orice gust pentru fizionomiile celuilalt?[1] O alteritate seducătoare n-ar fi posibilă în antropologia cioraniană decât acolo unde numărul celor prezenți ar aminti de singurătate, altfel dezgustul pare legitim.

Cioran reușește chiar să legitimeze acest degust față de om, susținând că este eliberator[2], el izvorând din refularea pornirilor criminale[3]. Dar nu-i oare fiecare om un criminal potențial?[4] În acest punct, sinceritatea gânditorului e dezarmantă: „Nu există nimeni căruia, într-un moment sau altul, să nu-i fi dorit moartea"[5].

Atât de mult se îndepărtează de oameni, că nu mai are în comun cu ei decât simplul fapt de a fi om și, dacă ar fi să aleagă între om și celălalt mare dușman, Dumnezeu, Cioran l-ar alege pe acesta din urmă.

> „Te apuci să crezi în Dumnezeu din orgoliu. Este — dacă nu plăcut — în tot cazul «onorabil». De nu te pasionezi de El, trebuie să te ocupi de oameni. Dar cine poate cădea atât de jos!",

scrie el în *Lacrimi și sfinți*, pentru ca, în alt loc, să arate că tocmai cunoștința oamenilor te îndreaptă spre Dumnezeu[6]. Ar fi în stare chiar să accepte religia, dacă bisericile n-ar fi pline de credincioșii care-i trezesc aversiunea, ci doar de sunetele orgii. Repulsia față de elementul uman este atât de profundă încât îl face să atingă intensități blasfematorii, atunci când, nostalgic după o mizantropie hristică, declară că dacă ar fi Dumnezeu, s-ar face orice în afară de om.[7]

Aceste afirmații repulsive sunt temperate, în practică, de *omul* Cioran, care depășește mizantropia prin înduioșare și milă. Iată, pentru exemplificare, un fragment din *Caiete*:

---

[1] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 73.
[2] Cioran, „Nihilism și natură", în *Revelațiile durerii*, p. 162.
[3] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 131.
[4] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 63.
[5] Cioran, *Sfârtecare*, p. 89.
[6] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 156.
[7] *Ibidem*, p. 70.

„Facultatea de a mă înduioșa nu mi s-a tocit de tot. Cinismul meu este de suprafață, verbal, abstract. Când fac un rău, sunt atât de stângaci! Novice în arta de a vătăma — în practică, repet, căci în teorie mă simt în stare să-l concurez chiar și pe Demon."[1]

De asemenea, într-o convorbire cu Helga Perz, își ia apărarea astfel:

„Nu sunt deloc un egoist. N-ar fi deloc cuvântul potrivit. Sunt un milos. Suferința altora se răsfrânge direct asupra mea. Dar, dacă mâine omenirea ar dispărea, mi-ar fi indiferent. Am scris de curând chiar un articol despre aceasta: «Catastrofa necesară». Dacă omul ar dispărea, aș accepta ideea dispariției omului cu o oarecare satisfacție"[2].

Ambele mărturii susțin ideea mizantropiei *teoretice* în cazul lui Cioran, diferită de o mizantropie autentică în măsura în care, asemenea câinilor care doar latră, dar nu mușcă, autorul își menține atacul subversiv pornit împotriva omului doar la nivelul limbajului. Cioran, omul, pare diferit de cel prezent în opera sa, iar cine l-a cunoscut

„... s-a pomenit în față cu un om de o veselie exuberantă, cu o poftă de viață ieșită din comun, cu o grijă pentru sănătatea lui, cu totul suspectă în raport cu autorul unei asemenea opere, cu o capacitate de a fi deschis către oameni și de a-i iubi foarte mult, cu gingășii infinite, el care, în scris, promovase mizantropia"[3].

Cu siguranță că această distanță poate avea consecințe nefaste pentru cititorii slabi, mai puțin subtili la distincții și incapabili de a-și trăi pulsiunile „în idee". Dar în pofida unei hermeneutici slabe a operei lui Cioran, nu se poate susține, în mod adecvat, acuzația de mizantropie, altfel decât față de teoreticul Cioran.

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 129.

[2] *Convorbiri cu Cioran*, p. 39.

[3] Aurel Cioran, Gabriel Liiceanu, Tania Radu, „Despre Emil Cioran — «Scrisori către cei de-acasă»", *Viața Românească*, nr. 6-7, 2005, anul C (100), iunie-iulie, p. 56.

Corolarul unei asemenea atitudini față de omul *în general*, nu este altul decât admirația pentru cei care și-au depășit capacitatea de a fi oameni, fie într-un sens, fie în altul, fie în direcția supraomului, fie în cea a subomului sau a neomului; Ion Vartic, mai întâi, iar mai apoi Ionel Necula vor cartografia aceste admirații față de *excesele omului*: sinucigași, ratați, nebuni, mistici etc.[1]

Distincția dintre omul concret și omul în genere cade foarte bine peste cea dintre omul Cioran, care „în viața de toate zilele [...] este omenos, sensibil la nefericirea altuia”[2], și scriitorul Cioran, iresponsabil în afirmații, tributar excesului celui mai violent. Atitudinea extremă comportă în acest caz latura aproape unilaterală a negațiilor extreme ale lui Cioran, stilul fiind instrumentul, garantul și totodată amplificatorul excesului prezent în operă. În calitate de *mizantrop teoretic*, Cioran își alimentează stilul prin transgresiuni etice, susținând o „morală a exasperării”[3], nevalabilă la nivel practic[4], dar foarte războinică în încercarea teoretică de depășire a limitelor morale sau religioase.

---

[1] Vezi Ion Vartic, *Cioran naiv și sentimental*, pp. 54-62; vezi, de asemenea, Ionel Necula, *Căderea după Cioran*, pp. 87-107.

[2] Sanda Stolojan, *Ceruri nomade*, p. 38.

[3] Eugen Simion, *Fragmente critice*, p. 32.

[4] O mărturie din partea Sandei Stolojan în legătură cu atitudinea lui Cioran față de nenorocirile românilor sub regimul comunist: „Am impresia că nenorocirile românilor îl afectează cu adevărat. De astă dată nu-i mai ocărăște — îi plânge sincer” (Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane...*, p. 306).

VII. SUFERINȚA. DE LA NONSENS, LA DEFINIȚIE A OMULUI

Încercare de definiție

Fiindcă omul cioranian, în dezacord atât cu *homo sapiens* cât și cu *homo faber*[1], ajunge să „secreteze dezastru"[2], raporturile lui cu suferința sunt congenitale. Excedentar gândirii, răul este de neintegrat și de neignorat[3], suferința pe care el o provoacă și cu care uneori se identifică rămânând una dintre problemele cele mai grave. Am întâlnit-o, de altfel, mai sus, atunci când am tratat despre gânditorul organic cioranian: se afla deja în acel raport invers proporțional dintre gândire și viață, dintre creșterea uneia pe măsura diminuării celeilalte. Importanța suferinței este colosală, la fel cum întinderea ei ține de o universalitate tragică. „Totul pe lumea asta este suferință, până și plăcerea"[4], scrie Cioran. Paradoxal, omniprezența ei nu pierde nimic din intensitate, dacă acceptăm, cu Cioran, că „nu există suferință limită"[5].

Pentru cel ce a refuzat activitatea în numele lucidității, al detașării, al contemplației neantului acestei lumi, suferința însăși este o activitate[6], uneori suficientă sieși. Poate fi împinsă până la voluptate, așa cum se întâmplă în cazul sfinților, pentru care

[1] Vezi Carmen-Ligia Rădulescu, *Conștiința ca fatalitate*, Ed. Recif, Craiova, 1995, p. 97.

[2] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 100.

[3] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 210.

[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 136.

[5] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 60.

[6] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 66.

suferința existentă nu ajunge, preferând să o înmulțească prin tot felul de metode absurde[1], la fel cum poate avea o dimensiune estetică, transformându-se într-un fel de suferință de împrumut, imaginară, dar care, în ciuda acestei metamorfozări, nu este mai puțin suferință veritabilă.

Definiția suferinței e greu de oferit, pentru că ea reprezintă un *de la sine înțeles*. Fie că apare ca durere, teamă, plictis, tristețe, singurătate, „milă, dezgust, deznădejde, groază, nostalgie, regrete în serie”[2], suferința este pentru Cioran o diminuare a vieții, care poate avea principii demonice și... urmări spirituale.

Cauzele suferinței

Gânditor cu obsesii religioase, Cioran a făcut din căderea din paradis un punct de care nu s-a dispensat nicicând, datorită capacităților lui explicative în privința existenței răului și a eșecului omului în această lume. În aceste condiții, suferința ar avea drept cauze, în primul rând, tocmai acest „dezastru metafizic” și, în al doilea rând, „dezastrul fiziologic”.[3] Fiind singura cale rămasă pentru a accede din nou la un infinit pierdut, suferința este un soi de *alegere umană*[4], omul având chiar nevoie de ea: „Tot ceea ce facem — scrie Cioran — e din nevoia de suferință”[5].

Oricum, suferința însăși nu este un dar divin, ci mai curând unul demonic, care face din viață o „imensă tragedie”[6]. Pentru Cioran suferința deține un real potențial de cunoaștere, numai că acest potențial a apărut ulterior, el nefăcând parte din intențiile primare ale manifestării suferinței. E ca și cum ar spune că a exis-

[1] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 67.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 43.
[3] *Ibidem*, p. 43.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 76.
[5] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 155.
[6] Cioran, „Revelațiile durerii”, *Azi*, anul II, nr. 2, febr. 1933, acum în *Revelațiile durerii*, p. 90.

tat un rapt în ființă, în urma căruia s-a produs această deplasare a sensului suferinței care nu i-a diminuat însă caracterul demonic, caracter înscris în rădăcinile vieții. De aceea, după Cioran, omul e „beneficiarul" unui paradis pierdut, în urma pierderii căruia s-au produs modificări de structură în viață și în suferință. Datorită acestui caracter demonic, Cioran va refuza uneori să pună alături suferința și dragostea, situându-le la poli opuși. Iată ce scrie în *Pe culmile disperării*:

> „A vorbi de drumul suferinței ca drum al iubirii este a nu cunoaște nimic din esența satanică a suferinței. Pe treptele suferinței nu urci, ci cobori. Ele nu formează scări înspre cer, ci înspre infern. Și întunericul în care ajungi pe scările durerii nu este mai puțin infinit și etern decât lumina ce te orbește pe scările bucuriei. // Suferința este o cale de separare, de disoluție, este o forță centrifugală ce te detașează de sâmburele vieții, de centrul de atracție al lumii, de unde totul tinde să se unifice în iubire. Dacă principiul divin se caracterizează printr-un efort de sinteză cosmică, și de participare metafizică la esența totului, atunci suferința este la antipodul acestui principiu. Principiul satanic, ca principiu de dislocare, de dualizare și dramatizare, străbate într-o imanență organică și esențială întreg sâmburele durerii"[1].

Aici se distinge clar între principiile demonic și divin, suferința avându-și cauzele în primul și bazându-se tocmai pe diferențierea dintre iubirea-unire și suferința-dislocare. Suferința e de esență satanică și cauzele ei sunt, după cum am putut vedea, negative. Desigur, o asemenea concepție a cauzelor suferinței va fi greu integrabilă felului în care ea este tematizată de Cioran în alte locuri, unde suferința depășește nonsensul în care a fost aruncată, devenind o veritabilă cale de inițiere, de acces la cunoaștere, ajungând până acolo încât să poată fi socotită o veritabilă definiție a omului. Toate aceste recuperări par a contrazice esența demonică a suferinței, dacă nu cumva, există și o altă cale care, în ciuda caracterului negativ, reușește să transforme suferința într-o inițiere autentică, după cum, de exemplu, o dovedește sfințenia.

---

[1] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 172.

Sensurile suferinței

Nonsens. „Nu eu sufăr în lume, ci *lumea* suferă în mine”[1] scria Cioran, sesizând tragedia de care îl va face vinovat, în cele din urmă, pe „demiurgul cel rău”. Insolubilă, problema suferinței poate argumenta în favoarea absurdității existenței[2], mai ales că nu are nicio justificare, niciun sens:

> „*Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens.* Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om, infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?”[3]

De altfel, nu este durerea fizică lipsită de noimă, de raționalitate, atâta timp cât cu ea nu se poate *discuta*?[4] Chiar când, în scrisorile de tinerețe, Cioran o justifica și o integra, alături de moarte, unui sens, el rămânea totuși blocat în fața absurdului și neinteligibilității unei anumite forme de suferință: mizeria[5]; aceasta anulează sensul omului și îl face incapabil de aflarea vreunui farmec iraționalității vieții.

Nonsensul acestei experiențe limită aruncă o umbră temeinică asupra lumii valorilor spirituale, devenite, în fața absurdității ei, atroce și insignifiante. Astfel, suferința pe care omul o află

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 58.

[2] În „Scrisoarea-prefață” la Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, filosoful avea să afirme în legătură cu influențele exercitate asupra lui de către alți autori: „Ați avut dreptate să treceți cu vederea «influențele». Am suferit multe, pentru că, nepracticând nici o meserie, am putut, de-a lungul anilor, să citesc un număr considerabil de autori. Pe care să-i citez? Pe toți aceia — și sunt legiune — care, de la Theognis la Beckett, și-au formulat rezervele cu privire la legitimitatea existenței” (p. 13).

[3] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 20.

[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 126.

[5] Cioran, scrisoarea de după 10 nov. 1931 către Bucur Țincu, în *12 scrisori...*, p. 47. Vezi, de asemenea, și articolul „Reflexiuni asupra mizeriei”, *Floarea de foc*, anul I, nr. 4, 30 ian 1932, p. 2, acum în *Revelațiile durerii*, p. 40.

în mizerie este pentru Cioran de un nonsens evident și neechivoc, ea nemaifiind în stare să trimită către o transfigurare, către o deschidere spirituală, așa cum vom vedea mai jos că se poate întâmpla în alte cazuri.

Sensul inițiatic. Silvie Jaudeau observa că Cioran, denigrând creștinismul, ajungea, în virtutea lucidității dobândite prin neacceptarea niciunei iluzii, la refuzul oricărei justificări a suferinței.[1] Aceeași cecitate hermeneutică o întâlnim și la Nicole Parfait care, în exegeza ei, excelentă, de altfel, evidenția doar sensurile negative ale suferinței.[2] Suntem nevoiți, în cele ce urmează, să contrazicem aceste opinii și să constatăm că, în pofida lipsei de sens în care este aruncată lumea, Cioran nu va întârzia să găsească sens suferinței înseși: inițierea omului în depășirea propriilor sale limite.

> „Că totul în mine este rană și însângerare, de aceasta m-am convins definitiv. Suferința mi-a dat, însă, curajul afirmării, îndrăzneala expresiei și pornirea spre paradox (în sens pascalian sau kierkegaardian)”[3],

îi va mărturisi Cioran prietenului său, Bucur Țincu, într-o scrisoare din 1932. Și fiindcă „numai suferința schimbă pe om”[4], e firesc ca ea să devină „singura armă împotriva mediocrității”[5], veritabilă cale de metamorfoză și conversie interioară către profunzimile proprii, supraordonată chiar genialității: „Nu prin geniu, ci prin suferință, numai prin ea încetezi să fii o marionetă”[6].

---

[1] Silvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 53. Ulterior, autoarea va recunoaște totuși un sens inițiatic suferinței în gândirea lui Cioran, pe care îl consideră o alterare a sensului creștin al suferinței, acela de răscumpărare (*ibidem*, p. 98).

[2] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 123.

[3] Cioran, scrisoarea din 5 apr. 1932 către Bucur Țincu, în *12 scrisori...*, pp. 51-52.

[4] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 24.

[5] *Ibidem*, p. 25.

[6] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 97.

Cum pentru Cioran „orice boală este o inițiere”[1], suferința are statutul privilegiat de a deține adevărul, pentru că „adevărul se află în suferință sau mai curând suferința *este* adevăr”[2]. În numele acestui privilegiu se poate susține că „taina oricărei ființe este totuna cu suferințele la care ea nădăjduiește”[3], fapt ce transformă suferința într-un fel de soluție pentru ieșirea din mediocritate. Niciun om care suferă nu poate fi mediocru[4], fiindcă singura armă eficace împotriva mediocrității este suferința[5], această cale autentică de schimbare a omului. Căci „numai suferința schimbă pe om”[6], scrie Cioran în *Cartea amăgirilor*, doar ea este izvorul schimbării noastre la față[7], îndrumându-l pe om către adevăr, chiar cu riscul ca acesta să regrete apoi iluziile pierdute[8]. Grandoarea suferinței constă, de fapt, după stă scris într-un fragment din *Amurgul gândurilor*, în aceea că ea nu este altceva, decât Spirit:

> „Te întrebi de ce un bețiv *înțelege* mai mult? Fiindcă beția-i suferință. // De ce un nebun *vede* mai mult? Fiindcă nebunia-i suferință. // De ce un singuratic *simte* mai mult? Fiindcă singurătatea-i suferință. // Și de ce suferința *știe* totul? Fiindcă-i Spirit.”[9]

Aici ne aflăm foarte departe de opinia nonsensului suferinței, pe care Cioran o susținea mai sus. O contradicție printre altele, care dovedește apetența pentru exces a gânditorului.

În dinamica tensionată dintre viață și spirit, suferința se află în postura de negator al vieții, deci implicit de susținător al înfloririi spiritului, ea „*produce* cunoaștere”[10], deschizând calea că-

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 317.

[2] *Ibidem*, p. 11.

[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 77.

[4] Cioran, „Revelațiile durerii”, *art. cit.*, acum în *Revelațiile durerii*, p. 94.

[5] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 25.

[6] *Ibidem*, p. 24.

[7] *Ibidem*, p. 67.

[8] Cioran, *Sfârtecare*, p. 168.

[9] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 137.

[10] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 138.

tre o înțelegere sporită. Tot într-una dintre scrisorile de tinerețe, Cioran va descrie foarte plastic această mișcare:

> „Suferința te pune vecinic în fața vieții, te scoate din spontan și irațional, reducându-te la o făptură prin excelență contemplativă. Trebuie să ți-o mărturisesc sincer: pentru mine starea aceasta constituie un element de mândrie. [...] A te lăuda că ai citit mai multe cărți decât altul este o infatuație, dar a te lăuda că înțelegi mai mult decât altul este a te menține într-o poziție corectă”[1].

Fiind cunoaștere, suferința transformă orice boală într-un fel de „știință involuntară”:

> „Când ești bolnav natura te obligă la cunoaștere; te pomenești că *știi* fără voia ta. Totul ți se dezvăluie indiscret, căci tainele și-au pierdut pudoarea în știința involuntară care este boala”[2].

Cât de departe împinge Cioran acest merit al suferinței, al cărui sens pozitiv este afin celui care inspiră exercițiile sfinților, modificându-i însă direcția și îndreptându-l către cunoașterea lumii, iar nu către cunoașterea lui Dumnezeu? Până acolo încât, în absența lui, sinuciderea s-ar impune ca o obligație[3], iar uneori chiar mai departe, până la includerea suferinței în definiția omului.

Definiție a omului. Faptul că suferința e totuși un instrument de cunoaștere, poziția ei de excelență în ordinea experiențelor umane devine definitorie. Omul nu numai că nu se poate lăuda cu o altă biografie, suferința fiind „singura”[4] posibilă, dar nevoia după intensitatea ei este inconștientă, pentru că chiar și „căutarea mântuirii” e tot expresia nevoii de suferință[5]. Iar pentru cel

---

[1] Cioran, scrisoarea din 22 dec. 1930 către Bucur Țincu, în *12 scrisori...*, pp. 33-34.

[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 70.

[3] *Ibidem*, p. 22.

[4] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 12.

[5] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 155.

ce nu nădăjduiește la niciun fel de suferință, ignorându-și abisurile, există Cioran, cu menirea lui „hristică”:

> „Menirea mea e să sufăr pentru toți cei care suferă *fără s-o știe*. Trebuia să plătesc pentru ei, să le ispășesc inconștiența, norocul pe care-l au de a nu-și da seama cât sunt de nefericiți”[1].

Astfel, cum observă un comentator, dictonul cartezian „Gândesc, deci exist” este înlocuit la Cioran cu „Sufăr, deci exist”.[2]

Pendulând între nonsens și sensuri maxime, suferința, ea însăși o extremă a experiențelor umane, rămâne o linie de forță în gândirea lui Cioran. Excesul se manifestă în ea cu preponderență, în direcția ducerii la limită și, de asemenea, ca polaritate între sensul și nonsensul ei. În suferință Cioran nu rămâne între extreme, nu se dovedește deloc indecis. Atunci când nu o neagă, o afirmă ca pe o plenară experiență umană. Deși calofil, o consideră singura în stare să se opună frumuseții dostoievskiene care „va salva lumea” și afirmă apodictic că „umanitatea poate renunța la frumusețe, dar la suferință, niciodată”[3].

---

[1] *Ibidem*, p. 120.

[2] Vezi Cristina Ciudin, *La passion de la souffrance chez Dostoïevski et Cioran*, București, Ed. Verus, f. a., p. 103.

[3] Cioran, „Scrisoare din munți”, în *Calendarul*, an II, nr. 447, 16 august 1933, pp. 1, 2, acum în *Singurătate și destin*, p. 224.

VIII. MOARTEA ȘI SINUCIDEREA. ÎNCERCĂRILE LIMITEI

Singularitatea morții

Definiții

„Mai este ceva pe acest pământ care să nu poată fi pus la îndoială, în afară de moarte, singurul lucru sigur în această lume?”[1] se întreabă Cioran într-o manieră heideggeriană în *Pe culmile disperării*. Certitudinea morții i se pare de necombătut, *singura* certitudine. Nicio îndoială n-o poate atinge, nicio distanță n-o poate anula altfel decât prin uitare temporară. Textul cioranian apare la începutul unui fragment mai lung care tratează despre îndoială și viață, iar moartea asigură acel pol ineluctabil cu care îndoială stă față în față. Este îndoiala tinereții, aceea mereu anulată de impetuozitatea forțelor vieții ce se manifestă până la extaz. Deși își anunță capacitățile totalizatoare, îndoiala încă nu a devenit moneda de schimb numărul unu în gândirea cioraniană, așa cum avea să se întâmple după mutarea în orașul de pe malurile Senei. În fața ei stă moartea, mereu neînvinsă, ca o margine a sinelui neajunsă de scepticism. În această viziune, moartea încă nu are stranietate, are mai curând firesc. În calitate de certitudine, moartea are ceva stenic, fiind numită „simplificare ultimă”[2] și asigurând drumul către ceea ce suntem. Iată ce notează Cioran în *Caiete*:

[1] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 59.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 346.

„Duminică. Pe un câmp de lângă Auvers-Saint-Georges (nu departe de Chamarande), m-am lungit și m-am simțit deodată solidar cu pământul, una cu el. Atingeam *lutul* Genezei, eram ca el, eram el. Moartea nu e decât întoarcerea *la ceea ce suntem*”[1].

Sublinierea autorului confirmă ideea faptului că natura umană este destinată morții, iar interpretarea cioraniană trimite la explicația religioasă a creării omului din pământ, așa cum apare ea în cartea *Genezei* din *Biblie*.

Cu toate că se prezintă ca o certitudine absolută, întâlnirea cu moartea este, ca experiență obiectivă, irelevantă. Asemenea lui Ghilgameș, care descoperă moartea doar când ea îl răpește pe prietenul său, Enkidu, Cioran este conștient că doar moartea unui apropiat este moartea pe care o putem percepe, după cum arată o notă din *Caiete*[2]. Nimicul morții se transformă în *tot*, atunci când ajunge la subiectivitate, indiferent dacă o face direct, prin obsesia propriei morți și prin gândul neîncetat la ea, sau prin cei de care suntem legați.

Singură certitudine, moartea își întărește statutul privilegiat ori de câte ori este pusă în comparație cu toate celelalte lucruri ale vieții, marcate inevitabil de contingență, chiar dacă uneori ea nu scapă de exercițiul vicios al îndoielii cioraniene:

„În fața morții cum să spui: «lucrul ăsta e al meu, îmi aparține», cum să spui *eu*? În fața morții totul este impostură, totul; poate ea însăși nu e decât impostura supremă”[3].

La o reluare ulterioară, întoarcerea de frază defavorabilă morții dispare, locul ei fiind luat de atitudinea subiectivă valorizantă a gânditorului: „În afară de moarte, totul e impostură, *o spun cu părere de rău*”[4]. Așadar moartea e cea care dezvăluie impostura tuturor lucrurilor și ființelor, atunci când nu cade cumva ea însăși în impostură, având consecințe dramatice, mai ales pen-

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 334.
[2] *Ibidem*, p. 210.
[3] *Ibidem*, p. 126.
[4] *Ibidem*, p. 144.

tru Cioran, care, în urma ravagiilor pe care *posibilitatea* morții le face printre certitudini și atașamente, se va lăsa pradă unui scepticism mult mai intens decât se anunța el în paginile primelor cărți.

Ce decurge din această impostură a tuturor și a toate? Incapacitatea certitudinii, mai întâi, dar și *obligația* de a sfârși, dacă sfârșitul este singurul lucru care are un statut veritabil. Este prilej pentru Cioran să rostească una dintre acele formule memorabile, în care paradoxul, cinismul și umorul se întâlnesc fericit: „Cel care n-a murit de tânăr *merită* să moară”[1], cu alte cuvinte cel care a înțeles insuficiența tuturor lucrurilor și statura măreață a morții și a continuat să mai trăiască, oarecum în dezacord cu adevărul acestei revelații, merită să sfârșească. Paradoxul e dat de faptul că, fiind eveniment firesc, moartea poate cu greu să fie considerată pedeapsă atunci când este vorba de bătrânețe și când are un caracter natural. Este disimulat aici și acel îndemn la sinucidere, ca singură și coerentă soluție, de vreme ce nimic nu are valoare și stăruința întru nimicnicie nu e decât o formă de iluzie. Căci „mască este tot ce nu e moartea”[2] — spune Cioran — și atunci cum să mai rămâi, lucid fiind și având această înțelegere, în preajma vieții?

Încercarea de a extrage din opera lui Cioran câteva definiții ale morții ne duce în mod necesar la acele formule ale unicității ei. Dar nu-i oare moartea „tot ce a inventat viața mai temeinic până acum”[3]?

Unicitatea morții

Un fenomen singular. Fenomenul morții nu seamănă cu celelalte fenomene ale lumii. Aceasta a fost revelația de tinerețe din care Cioran a tras cât mai multe consecințe, mai ales teore-

[1] *Ibidem*, p. 268.
[2] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 180.
[3] Cioran, *Sfârtecare*, p. 173.

tice, care l-au făcut să dobândească dintr-o dată conștiința propriei alegeri culturale:

> „Mă ocupam, cu tot sârgul, de studii dintre cele mai serioase — mărturisește el — când, deodată, am descoperit că într-o bună zi voi muri, ceea ce mi-a zdruncinat modestia. Convins că nu mai aveam nimic de învățat, mi-am părăsit studiile și m-am apucat să împărtășesc lumii întregi descoperirea mea cea nemaipomenită."[1]

Reiese din acest fragment nu doar unicitatea morții și stupefacția descoperirii ei, ci și faptul că în urma unei asemenea revelații destinul cultural — a spune lumii întregi descoperirea — a fost declanșat și pus în mișcare. Nu importă validitatea unei asemenea afirmații, nici din punctul de vedere al istoriei personale a lui Cioran (așadar nu contează dacă *doar* în urma acestei descoperiri și-a luat Cioran în serios misiunea culturală), și nici din perspectiva adevărului (dacă, de exemplu, a renunțat cu adevărat la studii). Importante ni se par acum sublinierea caracterului ireductibil al acestei descoperiri și a cazului că, în mod perplex, chiar dacă originile angajării culturale ar fi fost altele, descoperirea morții proprii se proiectează automat în locul acestora, devenind ea însăși cauză primă; iar renunțarea la studii, chiar dacă nu a avut loc *de facto*, ea s-a întâmplat totuși prin acea distanță critică față de filosofie, pe care descoperirea morții a instituit-o. Cert este că odată cu o asemenea revelație, s-a produs o schimbare radicală în urma căreia nici studiile n-au mai putut însemna ceea ce însemnaseră până atunci. E o modificare de sens care seamănă cu o distanță, dar care are majuscula unei despărțiri autentice.

Cum de adevărul afirmațiilor lui Cioran ne putem îndoi, fără a putea face același lucru cu adevărul, tare, al morții, e ca și cum unul l-ar influența pe celălalt și i-ar conferi o valoare pe care nu o avea, ca și cum moartea, adevărată în sine, ar putea conferi adevăr și afirmațiilor referitoare la destinul cultural al lui Cioran. Decurge de aici că unicitatea experienței morții, ca revelație su-

[1] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 63.

biectivă, are o importanță dintre cele mai mari, transformându-se cu ușurință în obsesie și aducându-l pe cel ce o deține în postura de „specialist în problema morții" încă de la o vârstă tânără. Fenomen ireductibil, moartea devine pentru Cioran un fenomen care poate substitui sensurile vieții, mult mai puțin certe și mai îndoielnice, devenind ea însăși sensul suprem, în ciuda nonsensului unei atari afirmații: „N-are nici o noimă să spui că moartea este țelul vieții. Dar ce altceva să spui?"[1]

Unică și ireductibilă, moartea își arată puterea în aceea că nu cunoaște înfrângerea, oricâte secole ar fi trecut s-au ar trece, oricâte încercări de depășire vor fi fost făcute de către oameni. „Nimeni n-a înfrânt obsesia morții prin luciditate și cunoaștere", scrie Cioran într-un fragment din *Cartea amăgirilor*; și tot acolo:

> „Nu există nici un argument împotriva ei. Nu are de partea ei veșnicia? Numai viața trebuie să se apere încontinuu: moartea s-a născut biruitoare. Și cum să nu fie biruitoare dacă nimicul îi este tată și groaza mamă?"[2]

Deși fragmentul începe vorbind despre „obsesia morții", el continuă referindu-se la moarte, ca la un fenomen obiectiv, nu doar ca la o obsesie subiectivă. După o asemenea idee, s-ar părea că, pentru Cioran, nimic n-ar mai putea coborî moartea de pe soclul ei invincibil. Cu toate acestea, puterea ei dispare uneori, atunci când viața și dragostea ocupă spiritul omului. Cu siguranță, nu e o dispariție *obiectivă*, dar atât timp cât se retrage din câmpul conștiinței, e totuși o dispariție, fiindcă „... în fața iubirii infinitul roșește. Căci totul e prea puțin raportat la ea. Nu sunt clipe de dragoste față de care moartea pare o simplă obrăznicie?"[3] O înfrângere a morții, parțială, care, chiar pentru că e parțială, îi subliniază încă o dată singularitatea. În comparație cu ea, toate trec, toate se modifică, toate sunt mode. Moartea însă n-a reușit să pătrundă în moravuri, să devină modă, fapt ciudat care trezește

[1] Cioran, *Sfârtecare*, p. 157.
[2] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 152.
[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 81.

mirarea gânditorului[1]. Poate pentru faptul că sentimentul ei nu e nici mai mult nici mai puțin decât adevărata definiție a omului, iar ca definiție, e dificil de căzut în caruselul schimbării. „Fiecare ființă *este* propriul *ei* sentiment al morții”[2], spune Cioran, iar în altă parte subliniază faptul că obsesia morții este flatantă, asigurându-i celui ce o are un soi de noblețe[3].

Noblețea morții. Ajunși în acest punct trebuie să remarcăm că există la Cioran o atitudine de considerație față de moarte, de înnobilare. Într-un interviu dat lui Gabriel Liiceanu, Cioran se arată fascinat de capacitatea morții de a justifica totul. Iată fragmentul:

> „Extraordinar este că ideea morții justifică orice atitudine; ea poate fi invocată și poate servi în toate sensurile, ea poate justifica deopotrivă eficacitatea și ineficacitatea. Poți să spui: Dom'le, de ce să fac ceva, de ce să mă zbat, tot trebuie să mor... Sau dimpotrivă: pentru că am să mor, pentru că timpul meu e măsurat, trebuie să mă grăbesc să fac ceva. — Tocmai pentru că este o problemă fără soluție, ea îți permite orice atitudine și te servește în toate momentele esențiale ale vieții. [...] Moartea este o problemă infinită care justifică tot”[4].

Această legătură a morții cu totul se va mai regăsi în gândirea cioraniană, uneori pusă în legătură cu cealaltă mirare, nașterea, care însă, prin faptul că e fenomen al trecutului, nu mai poate trezi nicio spaimă. „Am pierdut născându-ne tot atât cât vom pierde murind. Totul”[5], afirmă Cioran. Este foarte adevărat că aici noblețea despre care pomeneam e umbrită de caracterul inevitabil al morții. Paradoxul cioranian echivalează neființa pierdută prin naștere (totul de dinaintea nașterii), cu totul ființei pe care-l vom pierde prin moarte (totul vieții, al faptului de a fi), iar din această perspectivă moartea nu pare să facă operația in-

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 183.
[2] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 203.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 44.
[4] Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți...*, pp. 116-117.
[5] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 64.

versă nașterii și să ne redea totului inițial. În felul lui paradoxal Cioran diferențiază între cele două toturi necunoscute, uneori aneantizate de scriitor, între cel ce ne precedă și cel ce ne urmează. Dar în scurta pauză ce ne-a fost dată, moartea rămâne o perfecțiune, uneori singura cu putință pentru om: „Moartea este o stare de perfecțiune, singura la îndemâna unui muritor”[1]. Să semnalăm și de această dată ironia cioraniană care aruncă perfecțiunea în neantul morții, scăzând în acest fel valorizările oamenilor față de orice altceva în afară de moarte. Dincolo de aceasta însă, el este conștient de gravitatea morții, cea care poate conferi noblețe lucrurilor: „Neapărat vulgar e orice lucru lipsit de-un grăunte funebru”[2].

Cum de se poate ca un asemenea fenomen, unic și nu lipsit de noblețe, să fie experimentat de orice muritor, indiferent de mediocritatea lui? Iată o întrebare paradoxală pentru Cioran, care nu-și explică această decădere a nobleței: „Să spui că atâția și atâția au *reușit* să moară!”[3], se miră el.

În opoziție cu această noblețe, Cioran va susține și contrariul, lipsa de noblețe a morții. Numai că o va face cu mult mai rar, cu mult mai puțin dominant, și aceasta din perspectiva obiectivării care se întâmplă prin moarte: „Moartea — ce dezonoare! Să devii dintr-o dată *obiect*...”[4]

Ca susținător al vitalismului, ca recuzator al filosofiei sistematice și ca unul care s-a declarat pe sine gânditor organic și existențial, Cioran se folosește de moarte, de gândul și obsesia ei, pentru a-și spori plenitudinea interioară. Prin potențialul său indefinit, moartea devine o temă favorită de meditație, ea se transformă într-o experiență subiectivă și în această calitate merită toate aprecierile, iar nu în calitate de fenomen obiectiv, survenind la sfârșitul unei vieți oarecare.[5]

---

[1] Cioran, *Sfârtecare*, p. 83.
[2] *Ibidem*, p. 120.
[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 103.
[4] Cioran, *Sfârtecare*, p. 90.
[5] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 145.

A ȘTI CĂ MORI

Cel care știe că moare

Blestemul conștiinței morții. A ști că mori, acest privilegiu de care vorbea altădată Pascal, e considerat și de Cioran drept o trăsătură specific umană. El nu este dobândit odată cu natura omului, motiv pentru care nu e apanajul tuturor, majoritatea ignorându-l și trăind în afara lui. Pentru lucidul Cioran, o renunțare la această conștiință a propriei morți este inacceptabilă: „Atât cât trăiesc, pentru nimic în lume n-aș renunța să știu că mor; dar aștept moartea ca să pot uita acest blestem în mijlocul ei".[1]

Deși *blestem*, conștiința morții e preferată uitării ei, probabil pentru că evită căderea în iluzie. De altfel, Cioran împarte omenirea în două ordine, în funcție de această conștiință a propriei finitudini, ordine care se află la mare distanță unul de altul, ceea ce subliniază importanța pe care o acordă filosoful faptului de a ști că ești muritor:

> „Între omul care are sentimentul morții și cel care nu-l are, se deschide abisul dintre două lumi care nu comunică între ele; și totuși amândoi mor; dar unul își ignoră moartea, celălalt o știe; unul nu moarte decât timp de o clipă, celălalt moare întruna... Condiția lor comună îi situează tocmai la antipozi; la cele două extremități și înăuntrul aceleiași definiții; ireconciliabili, îndură același destin... Unul trăiește ca și cum ar fi veșnic; celălalt își gândește neîncetat veșnicia și o neagă prin fiecare gând."[2]

Desigur, Cioran preferă să se situeze în ordinul celor care nu trăiește iluzionat de propria veșnicie, ci se lasă antrenat de negațiile față de ea, atitudine tragică, dar preferabilă celeilalte. Este greu de susținut că aceasta se întâmplă din pricina nobleței pe care conștiința morții ar conferi-o automat celui ce o deține, pentru că, în cazul lui Cioran, portretul omului este creionat în

[1] CIORAN, *Lacrimi și sfinți*, p. 163.
[2] CIORAN, *Tratat de descompunere*, p. 16.

trăsături dintre cele mai negative, după cum vom vedea într-un capitol separat. Ceea ce-l atrage, în afară de luciditatea pe care o promite o asemenea situare, este potențialul extraordinar de experiență pe care îl deține conștiința morții. Fiindcă „a ști că ești muritor înseamnă în realitate a muri de două ori, ba nu, înseamnă a muri de fiecare dată când știi că trebuie să mori”[1], adică de cele mai multe ori, dat fiind că această conștiință nu este ușor de anulat. Cioran optează pentru experiența morții în interiorul vieții, pentru un sens al imanenței morții, la care vom reveni. A ști că mori înseamnă un „imens avantaj față de moarte”[2], față de acest fenomen taxat uneori drept „ridicol”[3], drept „faliment prin excelență”[4]; renunțarea la un asemenea avantaj n-ar trebui să survină decât din oboseală, după ce a fost epuizat deja, aruncat înspre tărâmul uitării și al incertitudinii: „Dacă va fi să mor vreodată...”[5], se îndoiește Cioran. E demn de reținut că această uitare nu-l proiectează pe gânditor în ordinul celorlalți, al celor care nu au deloc gândul morții și trăiesc ca și cum moartea nu ar exista, ci îi oferă, prin îndoială, un fel de pauză, după istovitoarele exerciții ale lui *memento mori*.

Gândul morții. De conștiința morții se leagă și gândul la moarte, insistentă aducere aminte care, în cele din urmă, nu ajută la nimic:

> „Ani de zile, o viață de fapt, să nu te fi gândit decât la ultimele clipe, ca să constați, când te apropii, în sfârșit, de ele, că va fi fost degeaba, că gândul morții ajută la tot, doar să mori nu!”[6]

Eficiența lui se dovedește nulă în fața marelui eveniment al sfârșitului și uneori poate fi la fel și mai înainte, dacă nu e legat

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 163.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 10.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 55.
[4] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 182.
[5] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 136.
[6] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 27.

de prezentul propriu, iar nu proiectat către un final îndepărtat. Într-un pasaj din *Caiete*, Cioran, beneficiar al acestei practici, se miră de „ineficacitatea" ei în a-i determina pe oameni să nu mai facă nimic și renunțe la acțiune/activism. Dacă moartea poate susține orice atitudine, Cioran face parte dintre cei pe care ea îi aduce în postura imposibilității oricărei eficiențe. Iată ideea:

> „Poți să te gândești în fiecare zi la moarte și totuși să «perseverezi în ființă»; nu la fel se întâmplă dacă te gândești mereu la *ceasul* morții tale; cel care n-ar avea în minte decât această clipă ar comite un atentat împotriva tuturor celorlalte"[1].

Gândul morții devine eficace doar coborât în timp, doar legat de clipa concretă a istoriei personale. Prin forța sa dizolvantă el va anihila orice preocupare neesențială, aducând pacea, dar va fi resimțit totodată și ca o otravă.[2] De asemenea, într-o notă din *Caiete*, Cioran subliniază faptul că gândul morții nu poate cuprinde moartea, de aceea consecințele lui sunt nule. În caz contrar, dacă moartea ar putea fi cuprinsă de gândul la ea, orice dorință de a fi în această lume ar fi anihilată, asceza deplină și părăsirea lumii impunându-se ca necesare. Iată cum sună un fragment ce pornește de la mirarea în fața atitudinii contradictorii a lui Eugen Ionescu (E. I., n.n.):

> „Am remarcat că aceia care se gândesc la moarte și vorbesc neîncetat despre ea (E. I., de exemplu) se comportă ca și cum n-ar trebui să moară niciodată, exact ca oamenii care nu-i acordă nici un gând. // Zadarnic rumegăm singura problemă care contează, nu tragem nici o concluzie în practică și trăim ca și cum n-ar trebui să murim niciodată. Putem să ne închipuim moartea, dar n-o putem *cuprinde*. Iar dac-am cuprinde-o cu adevărat, dacă am putea săvârși acest act de totală înțelegere, ar fi cu neputință să nu tragem ultimele consecințe: *pustiul*. Monahismul primelor veacuri a fost rezultatul unei asemenea «realizări»"[3].

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 111.

[2] Într-adevăr, Cioran îl numește „venin fortifiant" (Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 108).

[3] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 246.

Cioran va continua totuși să găsească gândului morții calități, una dintre ele fiind tomai că alungă teama de moarte, cu alte cuvinte că diminuează efectele de blestem ale conștiinței morții. Distingând între gândul morții și moarte, Cioran recunoaște că dacă de cel dintâi s-a legat pentru totdeauna, de moarte a fugit la fel ca toți oamenii, „dacă nu chiar mai repede ca ei”[1]. Oricât de multe i-ar fi calitățile, gândul morții nu va putea elimina și sentimentul nonsensului nașterii, refractar la orice fel de exercițiu ascetic sau intelectual.[2] Să vedem însă, înainte de a ajunge la soluționarea morții prin excedentul de gândire asupra ei, în ce constau sentimentele de atracție sau de repulsie pe care le poate trezi.

Dorință și spaimă

Odată cu gândul morții se ivește și un fel de vrajă, care cheamă moartea și provoacă așteptarea ei:

> „Când cazi sub vraja morții, totul se petrece ca și cum ai fi cunoscut-o într-o existență anterioară, iar acum ai fi nerăbdător s-o regăsești cât mai curând.”[3]

Nostalgia morții are reverberații asupra felului în care poate fi înțeles universul, ea deține o capacitate transfiguratoare care-l înnobilează, ridicându-l „la rangul muzicii”[4]. Pentru specialistul în problema morții, dorul după moarte merită orice sacrificiu, chiar sacrificarea morții reale: „Dorința de a muri mi-a fost singura grijă, căreia i-am sacrificat totul, până și moartea”[5].

E sugerată aici o distanță între moartea dorită și moartea reală, o distincție foarte importantă care poate arunca asupra dorinței morții umbra iluziei. Cioran este conștient că această

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 186.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 112.
[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 97.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 146.
[5] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 61.

dorință nu este una veritabilă, ci oarecum artistică, prăbușită în imaginație și având rol extatic, pentru că ea se îndepărtează numaidecât când în cauză sunt suferințe reale: „Nu ne dorim moartea decât în suferințele nedefinite; fugim de ea la cea mai mică suferință clară”[1]. Ceea ce dovedește că adevăratul sentiment referitor la moarte este frica.

În ciuda faptului că au murit atâția, frica față de marele eveniment se păstrează nealterată, deși faptul i se pare lui Cioran „stupid” și inexplicabil. Cum să explici că în pofida atâtor repetiții, a atâtor cazuri, frica a rămas la fel de vie ca pentru primul muritor?[2] Răspunsul la această întrebare angajează definiția umanului:

> „Viața se trece în frica morții, asta e tot. Cine nu mai cunoaște această frică este mai mult sau mai puțin decât o ființă vie. Și-a depășit condiția de om sau a căzut mai jos de ea”[3].

Fragmentul invalidează ceea ce am spus mai sus despre nostalgia și dorul de a muri, dacă nu luăm în seamă distincția făcută între moartea reală, indecentă și cea imaginată. În primul caz avem oroarea, în cel de-al doilea cochetarea cu limita...

Imanența morții

Am văzut diferențierile pe care Cioran le face între conștiința morții (atitudine pasivă, resimțită ca blestem), gândul morții (atitudine activă, care menține moartea proprie în orizontul conștiinței) și moartea însăși, eveniment înfricoșător, de care fugi cu orice preț, cât mai departe. Aceste distincții nu sunt păstrate întotdeauna, fiindcă, de exemplu, vorbind despre moarte, Cioran se referă la gândul morții, cel care reușește s-o interiorizeze, s-o experimenteze înainte de termen. În opinia gânditorului, concepția transcendenței morții merită să fie criticată, pen-

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 97.
[2] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 168.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 179.

tru că moartea nu este ceva exterior vieții, iar omul nu se poate manifesta doar ca un simplu spectator. Pentru că moartea nu ține de exterioritate, concepția imanenței morții ar trebui considerată cea corectă.[1] În fond viața și moartea sunt indisolubil legate, acesta este tragicul oricărei individuații. În lipsa unei victorii definitive a vieții, nu se poate trăi decât murind, pentru că „moartea începe odată cu viața"[2]. Ceea ce se întâmplă este un proces de interiorizare a morții, un fel de trecere de la metafizică la psihologie:

> „La început socotești moartea realitate metafizică. Târziu, după ce-ai gustat din ea, după ce te-a înfiorat și te-a strivit, o înlocuiești prin *sentimentul* ei. Vorbești atunci de frică, de neliniște și de agonie, și nu de *moarte*."[3]

Revelația imanenței morții în interiorul vieții are loc prin stări depresive și boală[4], așadar prin deschideri existențiale.[5] Vorbind despre agonie, într-un pasaj din *Pe culmile disperării*, Cioran recunoaște că moartea are puterea de a transforma viața în agonie:

> „În fond, agonia înseamnă frământarea între viață și moarte. Întrucât moartea este imanentă vieții, aproape întreaga viață este o agonie. Decât, eu nu numesc agonice decât momentele dramatice ale acestei lupte între viață și moarte, când fenomenul prezenței morții este trăit conștient și dureros. Agonia adevărată este aceea în care treci în neant prin moarte, când sentimentul sfârșelii te consumă iremediabil și când moartea învinge. În orice agonie veritabilă este un triumf al morții, chiar dacă după acele clipe de sfârșeală continui să trăiești"[6].

---

[1] Cioran, „Iraționalul în viață", în *Gândirea*, anul XII, nr. 4, apr. 1932, pp. 176-180, acum în *Revelațiile durerii*, p. 60.

[2] Cioran, „Omul fără destin", *Vremea*, an VI, nr. 308, 8 octombrie 1933, p. 6, acum în *Singurătate și destin*, p. 243.

[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, pp. 66-67.

[4] Idee nietzscheeană în fond, după cum o arată Lucia Gorgoi în *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelică*, p. 216.

[5] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 38.

[6] *Ibidem*, p. 24.

Imanența morții înseamnă și a trăi moartea de nenumărate ori, a face experiența ei repetată. Faptul acesta îi conferă lui Cioran sentimentul unei superiorități față de ceilalți oameni, cărora le lipsește un asemenea exercițiu: „Diferența dintre mine și ceilalți oameni: eu am murit de nenumărate ori, pe când ei n-au murit niciodată"[1].

Cu o asemenea experiență, Cioran poate ajunge la concluzia că moartea însăși, ca eveniment final, nu va mai putea adăuga nimic nou. Epuizare a morții prin repetiție? Da, după cum vom vedea mai jos, fiindcă viața este oricum „prea plină de moarte" în opinia gânditorului.[2]

Dacă moartea este imanentă vieții și dacă ea se dezvăluie ca fiind astfel în conviețuirea cu limitele și în agonie, nu e mai puțin adevărat că Cioran o transformă, prin repetiție, într-un fel de experiență artistică, în care dorința de moarte e superioară morții înseși. Acceptând că acest dor ciudat după neființă nu-i decât un joc al orgoliului prin care omul vrea să se înstăpânească asupra surprizelor viitorului, Cioran va recunoaște în exercițiile sale încercarea de a transforma ireductibilul morții în ceva de ordinul propriului, în așa fel încât surpriza ei să fie practic nulă:

> „Suntem superiori morții doar în dorința de a muri, căci ne murim moartea *trăind*. Când aceasta își răsfață în tine lipsa ei de margini, clipa finală nu-i mai mult decât un accent melodios. Este o lipsă de mândrie creaturală în a nu-ți oferi inima istovirii voluptoase a morții. Doar stingându-te neîncetat o stingi în tine, îi reduci din infinit. Cel ce n-a cunoscut intimitatea morții înainte de a muri, minor sfârșitului, se rostogolește umilit în necunoscut. El *sare* în vid; pe când prins în ondulația nemuririi, *luneci* în moarte ca spre tine însuți"[3].

Orgoliul creaturii de a putea experimenta, înainte de termen, propriul sfârșit, pare un exercițiu de epuizare și istovire a funebrului fenomen. Însă poate moartea însăși să devină postumă?

---

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 46.
[2] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 188.
[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 121.

Actualitate și uzură

Actualitatea morții. Am văzut că, indiferentă la trecerea veacurilor, moartea nu și-a epuizat potențialul de actualitate și nici forța ineluctabilă. Poziția privilegiată pe care o ocupă în gândirea lui Cioran se datorează atât faptului de a fi făcut din ea o obsesie, Obsesia chiar, cât și revelației stranietății și necesității ei. Extremă absolută, final etern, moartea are totodată și atotputerea nimicitoare în fața căreia certitudinile spiritului devin fragile și se prăbușesc:

> „Toată lumea formelor și a categoriilor abstracte se dovedește complet irelevantă în fața morții, iar pretenția de universalitate a formalului și categorialului devine iluzorie în fața iremediabilului din procesul de aneantizare prin moarte”[1].

Această forță nu s-a modificat, oricât timp s-ar fi scurs de la prima moarte a primului viu. „Murim de la începutul timpurilor și totuși moartea nu și-a pierdut defel prospețimea. Aici e taina tainelor”[2], scrie Cioran la bătrânețe, după ce a făcut de nenumărate ori experiența imanenței morții, încercând să și-o aproprieze. E ca și cum moartea nu ar fi reușit să se uzeze, cu toate că în tinerețe i se părea deja epuizată, un fenomen mai curând aparținând trecutului, decât viitorului, o experiență care *a fost*.

Uzura morții. Am vorbit despre imanența morții și am văzut că Cioran se va număra cu orgoliu printre cei care *știind*, sacrifică dorinței de a muri „până și moartea”[3], devenită astfel multiplă și sinonimă cu agonia perpetuă. „A ști că ești muritor înseamnă în realitate a muri de două ori, ba nu, înseamnă a muri de fiecare dată când știi că trebuie să mori.”[4] Exercițiul acesta poate trans-

---

[1] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 43.
[2] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 135.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 61.
[4] Cioran, *Căderea în timp*, p. 163.

forma moartea într-o veritabilă și agonică „patrie", care va oferi, în sfârșit, celui exilat, odată cu un loc și calitatea de „cetățean"[1].

Această perspectivă în care moartea este interiorizată prin obsesie și repetată prin gândire poate s-o golească de conținutul înfricoșător pe care istoria n-a reușit să-l lichideze. Cioran va recunoaște, în același stil paradoxal care frizează umorul, că, deși moartea este eternă în sine, „în mine ea s-a învechit și nu mai e de folos"[2].

> „De câte ori mă gândesc la moarte îmi pare că voi muri mai puțin, că nu pot să mă sting știind că mă voi stinge, că nu pot să dispar știind că voi dispărea... Și dispar, mă sting și mor de totdeauna"[3],

scrie, de asemenea, în *Amurgul gândurilor*. Ceea ce rămâne în urma acestei repetiții funebre este o viață diminuată, aplecată către înțelepciune.[4] O moarte perpetuă, care nu-i mai poate aduce nimic nou este, după cum putem vedea, opinia inversă celei susținute mai sus, unde potențialul morții se dovedea încărcat cu aceeași inepuizabilă surpriză ca întotdeauna. Cioran se contrazice și am putea spune că tânărul Cioran îl contrazice pe vârstnicul Cioran, într-un fel paradoxal: dacă la tinerețe susținea epuizarea și învechirea morții prin experiența imanenței ei, îmbătrânind, avea să înțeleagă că în fapt nimic n-a fost epuizat, că forța ei a rămas nealterată de vreo experiență. Este ca și cum, în ciuda teoriei imanenței morții, în cele din urmă transcendența ei ar fi avut câștig de cauză.

Soluții în fața morții

După ce am trecut în revistă principalele poziții ale lui Cioran față de moarte, ne putem întreba: care sunt, în cazul lui, soluțiile posibile pentru depășirea și înfrângerea morții?

[1] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 119.
[2] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 153.
[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 37.
[4] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 154.

1. După cum a putut reieşi din cele scrise până acum, una dintre soluții ar fi tocmai practicarea „morții", prin experiențe limită, prin anticipări agonice, prin gândul la moarte reiterat cu neîncetare, până când evenimentul va deveni un *déja vu* și va pierde din stranietatea lui amenințătoare. Soluție nu întotdeauna valabilă, de vreme ce ea se va dovedi, în cele din urmă, doar o soluție *imaginară* și mai puțin reală. Experiența imanenței morții nu este decât o experiență artistică, atunci când nu e resimțită în stările de boală, și ea pierde din vedere tocmai distanța pe care moartea reală, iar nu gândul morții, o are față de această preluare imaginară. Față de moartea adevărată, Cioran va fugi, așa cum recunoștea, alături de toți oamenii, ba poate chiar mai repede decât ei.

2. De aceea nici soluția transfigurării vieții prin moarte nu este decât o soluție parțială. Chiar dacă a avut loc trecerea prin moartea imanentă, chiar dacă în urma acestei experiențe limită viața a avut de câștigat și s-a schimbat pentru totdeauna, ea nu va reuși să pună între paranteze moartea reală, nici s-o anuleze cu adevărat. Există mărturii târzii ale lui Cioran din care poate fi extras un soi de optimism foarte impropriu filosofului. Numai că, fiind fragmentare, nesusținute de comentarii, ele sunt greu de interpretat. „A muri înseamnă să-ți schimbi modul de a fi, să te înnoiești"[1], scrie Cioran în *Mărturisiri și anateme*, iar în *Caiete* găsim: „A muri înseamnă să schimbi genul, să te înnoiești"[2]. Înnoirea despre care vorbește Cioran pare actul de optimism al unui om care întreaga viață a practicat disperarea, *urma* optimismului care încearcă să reducă moartea, să găsească o soluție. „Modul de a fi" este mai puțin clar, și ar putea fi explicat ca trecerea la un alt mod al ființei, la un alt gen, după cum reiese din al doilea fragment. Iar genul, dacă ne conformăm definiției aristotelice, ar putea fi în cazul de față altceva decât genul animal, sub care se află specia om. Să fi sperat Cioran la un gen superior, la genul angelic ? Sau mai degrabă la cel al vegetalului ? Este greu de răspuns, ambele variante putând oferi o cale de transfigurare

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 141.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 294.

prin moarte, fie urcând, deasupra omului, fie coborând; ambele rămânând însă neeficace, doar la nivelul dorinței.

3. Cioran notează că în fața morții nu pot exista decât două soluții, în ceea ce-l privește: nihilismul sau Vedanta; între acestea el pendulează neîncetat, fără a se putea decide.[1] După cum vedem, și aceste soluții, nereligioasă și religioasă, sunt ineficace, datorită imposibilității de fixare a lui Cioran într-un singur punct teoretic. Scepticismul lui este mai puternic decât dorința de soluționare a celei mai vechi dintre problemele oamenilor, dar nu atât de puternic încât s-o înfrângă.

4. Mai rămâne o singură soluție de învingere a morții: moartea însăși! „Dacă moartea n-ar fi un soi de rezolvare, cei vii ar fi găsit desigur o cale s-o evite"[2], scrie Cioran. Viziune paradoxală și ironică, aceasta este *ultima* soluție. Pentru cel care nu a reușit să înfrângă moartea în niciun fel, îi mai rămâne doar atât: să moară, pentru a o învinge. Cu siguranță nici aceasta nu e o soluție, dar, în ultimă instanță, ce altă soluționare ar putea exista, când Cioran le refuză pe cele religioase, care-i stăteau la îndemână (învierea creștină, de pildă), incapabil de adeziune din pricina scepticismului său funciar?

5. Ca un fel de corolar al soluției de mai sus, sinuciderea poate devansa sfârșitul și poate constitui un act personal, o soluție pe care omul nu o mai așteaptă, ci o *activează*, punând-o în practică. De ce este sinuciderea o soluție?

> „Pentru că e singurul răspuns personal la o naștere pe care nu am ales-o; un act personal opus unui act la care n-am avut nici o contribuție. Sinuciderea este revanșa supremă a «eului»."[3]

Numai că Cioran nu a aplicat-o, chiar dacă a considerat-o o soluție veritabilă, iar în cele ce urmează vom încerca să înțelegem de ce, după ce a teoretizat-o frenetic, i-a refuzat totuși, în cele din urmă, chemarea fascinatorie.

---

[1] *Ibidem*, p. 113.
[2] Cioran, *Sfârtecare*, p. 156.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 157.

Sinuciderea. Pentru o teorie a eliberării

Definiții

Din punct de vedere teoretic, Cioran a fost un mare susținător al sinuciderii, situându-se însă în contradicție cu el însuși, cu cel care îi sfătuia pe oameni să nu se sinucidă, atunci când i se cerea *în mod serios* sfatul dacă gestul suprem trebuie comis ori nu. Argumentul cel mai important era faptul că gândul sinuciderii e suficient, nemaifiind nevoie și de actul în sine. Distincția aceasta între om și scriitor păstrează deschisă calea aprecierilor, când în cauză este scriitorul: sinuciderea are un prestigiu deosebit, ea fiind un fel de „moarte care se întrece pe sine"[1], o moarte înainte de moarte[2]. În *Tratat* îi recunoaște excelența: „... este oare bogăție mai mare decât sinuciderea pe care fiecare o poartă în sine?"[3]

„Act religios"[4], pentru că e o încercare de mântuire, „nirvana prin violență"[5], sinuciderea contemporanilor a pierdut, în opinia lui Cioran, acea măreție pe care ea o avea în antichitate:

> „Ne-am dezvățat să practicăm arta de a ne sinucide *la rece*. Artă în care, cei din urmă, anticii au excelat. Nu mai concepem decât sinuciderea pasională, febrilă, sinuciderea ca stare mistică; cât despre detașare, visăm la ea ca niște convulsionari. Ce bine știau înțelepții de dinainte de Cruce s-o rupă cu această lume sau să se resemneze cu ea fără dramă ori lirism. Ținuta li s-a pierdut ca, ca și temeiul nepăsării lor; o Providență uzurpatoare s-a ivit izgonind de pretutindeni Fatumul. Iar noi gonim să-l regăsim, să aflăm în el un sprijin, când nimic altceva nu ne mai poate nici ajuta, nici ademeni."[6]

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 84.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 89.
[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, pp. 44-45.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 170.
[5] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 72.
[6] *Ibidem*, pp. 80-81.

Constatarea devine deci prilej pentru a critica creştinismul, pentru a susţine în faţa Providenţei, destinul tragediilor greceşti.

Pentru Cioran sinuciderea este „singurul gest cu adevărat normal", care s-a transformat, nu se ştie de ce, într-un apanaj al taraţilor[1]. Obsesia ei este specifică „celui ce nu poate nici să trăiască, nici să moară, şi a cărui atenţie nu se abate nicio clipă de la această dublă imposibilitate"[2]. Dar cel mai deplin înţeles al ei, pe care l-a căutat cu înfometare, este acela de eliberare, ceea ce o face foarte diferită de sentimentul morţii. A aştepta moartea este un act de sclavie, de vreme ce momentul venirii ei nu poate fi cunoscut, e o supunere în faţa unui proces, o fatalitate. Moartea poate să nu fie în mod necesar eliberatoare; sinuciderea însă „eliberează totdeauna: e sumum, paroxism al salvării"[3].

Pro şi contra sinuciderii

Argumente pro. *Argumentul existenţei.* E suficient *să fii* ca să ai toate argumentele pentru a te sinucide. Cioran e convins că sinuciderea pentru simplul fapt de a exista este mai logică decât aceea provocată de un eşec, pe care n-o poate înţelege[4]. Sinuciderea este cel mai firesc dintre acte, într-atât încât gândul la ea poate deveni de-a dreptul neutru, lipsit de orice stare de vertij:

> „Nu mă mai gândesc la sinucidere — notează Cioran în *Caiete* — într-atâta mi se pare de naturală, de acceptabilă. Altădată ideea ce mi-o făceam despre sinucidere era întotdeauna precedată sau însoţită de o anume amărăciune. Nu şi acum. Sinuciderea ţine de evidenţă, de toate lucrurile pe care *uităm* să le facem."[5]

---

[1] Cioran, *Sfârtecare*, p. 123.
[2] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 84.
[3] *Ibidem*, p. 75.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 280.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 174.

Argumentul calității. Un al doilea argument este cel al *calității* sinuciderii: „o sinucidere face mai mult decât o ne-sinucidere”[1], fapt care-l face pe Cioran să admire doar două categorii de oameni — pe cei ce pot oricând înnebuni și pe cei care se pot sinucide oricând[2].

Argumentul predestinării. Pentru a susține sinuciderea, nu există doar aceste argumente raționale, pentru a susține sinuciderea, ci și „determinante organice, intime, care predestinează la sinucidere”[3]. Lipsa de sens a vieții și, de asemenea, faptul pur și simplu de a fi, poate să-l predestineze pe om suicidului, soluție logică împotriva căreia niciun argument nu se mai poate aduce. A trăi înseamnă a amâna sinuciderea de pe o zi pe alta, deși totul o îndreptățește. „Starea de nesinucidere”[4] care e viața, nu poate fi susținută argumentativ: „Nici o biserică, nici o primărie n-au inventat până astăzi nici măcar un singur argument valabil împotriva sinuciderii.”[5]

Aflat pe terenul contradicției din ce în ce mai ascuțite dintre viață și spirit, omul este într-un fel predestinat la sinucidere, nefiind familiar niciunui domeniu:

> „Nu te omori decât dacă ai fost, prin unele laturi, totdeauna în afara tuturor lucrurilor. E vorba de o nepotrivire originară de care nu poți să nu fii conștient. Cel *chemat* să-și ia viața nu aparține decât accidental acestei lumi; el nu ține, în fond, de nici o lume”[6].

Contraargumente. *Contraargumentul voluptății.* În acord cu cele spuse până acum, argumentele contra sinuciderii sunt mai puțin logice, de aceea cu mult mai paradoxale decât argumentele pentru. Cioran recunoaște că și-a consumat multă energie combătând sinuciderea (cu siguranță este vorba de actul practic, iar

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 88.
[2] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 86.
[3] *Ibidem*, p. 83.
[4] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 24.
[5] *Ibidem*, p. 45.
[6] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 71.

nu de teoretizarea lui, caz în care a fost, după cum am văzut, un apologet), afirmând chiar că există o anumită voluptate în a rezista chemărilor ei.[1] Dar ceea ce se poate înfrânge e mai degrabă pofta sinuciderii, nu ideea ei, dificil de anihilat.[2]

Contraargumentul nonsensului. Un al doilea contraargument se referă la nonsensul gestului ultim al sinuciderii:

> „Numai optimiștii se sinucid — scrie Cioran —, și anume aceia dintre ei care nu mai pot fi optimiști. Ceilalți oameni, care nu au nici un motiv ca să trăiască, au cu atât mai puțin vreunul ca să moară."[3]

Doar cel care și-a pierdut iluziile și este incapabil să suporte luciditatea se sinucide. De aceea sinuciderea are motive uneori atât de concrete, ca eșecurile, înfrângerile, despărțirile. E mai ușor să spui de ce trebuie să te sinucizi, decât să spui de ce n-o faci. Această întrebare este pentru Cioran fundamentală, închizând în ea toate întrebările. Dacă ar reuși să răspundă, ar avea răspunsuri la toate celelalte întrebări.[4]

În fond, chiar dacă sinuciderea stă la îndemâna fiecăruia, Cioran se întreabă, aidoma atâtor ratați din Balcani, aureolați de admirația lui: la ce bun? „E inutil [...], pentru că întotdeauna o faci prea târziu"[5].

Gândul eliberator. Nu în termenii „prea târziului" se poate vorbi însă despre *meditarea* asupra sinuciderii. Terapia acestui gând face suportabilă viața, care devine astfel o chestiune de alegere zilnică și mai mult, o izbândă continuă asupra lipsei de legitimitate a existenței:

> „Născuți într-o închisoare, cu poveri pe umeri și în gânduri, n-am fi în stare să ajungem nici măcar până la sfârșitul unei singure zile, dacă putința de a termina oricând cu toate nu ne-ar hotărî să o luăm

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 18.
[2] *Ibidem*, p. 27.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 71.
[4] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 90.
[5] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 38.

> iarăși de la capăt în ziua următoare... Lanțurile și aerul de nerespirat al acestei lumi ne răpesc totul, în afară de libertatea de a ne sinucide; și această libertate ne insuflă o forță și un orgoliu care înving poverile ce ne strivesc."[1]

O terapie pe care Cioran o susține chiar *împotriva* sinuciderii însăși, sau mai degrabă *în locul* acesteia:

> „Gândul că-ți vei pune capăt zilelor îți face bine. Subiect mai liniștitor nici că există: de cum îl abordezi, simți că respiri. Meditând asupra lui, devii aproape la fel de liber ca și actul însuși"[2].

Sinucigaș teoretic, Cioran și-a păstrat cu ajutorul acestei meditații zilele, pentru a le consemna statornic, cu luciditate și stil, risipirea.

E dificil de asumat părerea unui comentator că gândul sinuciderii, „prin intensificarea în exces" pătrunde „printr-un fel de clivaj între viața organică, corporală și cea sufletească, separându-le și îndepărtând temporar conflictul în stare de epuizare"[3], fiindcă acest conflict nu este singular la Cioran, iar ceea ce încearcă el să îndepărteze prin meditația asupra sinuciderii este mai mult decât antagonismul acestei dualități de sorginte platonică sau neoplatonică. Insuportabilă și încărcată cu nonsens este viața în întregul ei, oferindu-i gânditorului exersarea stărilor existențiale ca plictisul, disperarea, absurdul, experiența neantului etc., stări pentru care dualismul corp – suflet este inoperant.

Moartea și sinuciderea sunt ele însele preocupări de graniță, obsesii de limită, pe care Cioran le discută împingându-le mereu către exces. Gândul la moarte și gândul la sinucidere conferă luciditate și libertate și asigură, în același timp, posibilitatea de a înfrunta nonsensul vieții. Ca teoretician și susținător al

---

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 43.
[2] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 77.
[3] Dan Olteanu, *Mistica metafizică la Cioran*, pp. 77-78.

acestor gânduri, Cioran face experiența excesului, se bucură de voluptatea lui și continuă, așa cum îi stă în fire, să scandalizeze, îndemnând la sinucidere și fiind, în lupta dintre viață și moarte, când de partea uneia, când de partea celeilalte, dar mereu cu asupra de măsură.

IX. CU DUMNEZEU PE ALEILE SINGURĂTĂȚII

Deși Nietzsche a proclamat moartea lui Dumnezeu, deși atacurile împotriva religiei au cunoscut o amploare dintre cele mai impresionante prin scrierile lui Marx și Freud (alături de cel pomenit mai sus), deși evoluția științifică și revoluția informatică sunt departe, dacă nu chiar într-o zonă de neutralitate, față de Dumnezeu, Cioran a continuat să-și deruleze obsesia religioasă, în felu-i paradoxal și îndoielnic, dar fără a renunța cu adevărat, vreodată, la ea. Gânditor religios, critic în primul rând și, cum vom vedea, simpatizant neconvins al religiei, indiferent de formele ei, Cioran a continuat să se aplece până la sfârșitul vieții asupra textelor în care ar fi putut găsi promisiunile unei mântuiri. „Pe orice cale ne-am angaja pe urmele lui Cioran, ajungem la Dumnezeu", scria Simona Modreanu. „*Homo religiosus* aproape fără vrere"[1], Cioran viza, în primul rând, o mântuire *în* această viață, fiind cu mult prea sceptic pentru a o lua în calcul pe cea viitoare. Cu toate acestea, nu a putut-o evita cu desăvârșire nici pe aceea, deși important pentru el a fost să-și liniștească focurile interioare care-l transformau neîncetat într-un soi de damnat al disperării. Religiile, gânditorii religioși sau antireligioși care l-au marcat, toți cei care au avut soluții pentru evitarea conflictelor și suferințelor vieții, vechii și noii înțelepți, iată pletora de opriri din care Cioran și-a hrănit propria meditație. Să remarcăm observația unui exeget că, în fe-

[1] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, Iași, Ed. Junimea, 2003, p. 188.

lul în care a îmbinat filosofia cu religia (în varianta ei mistică), Cioran l-a continuat în același timp pe Nae Ionescu, dar a mers și la multiplele surse ale gândirii europene (Plotin, Eckhart, mistica spaniolă, Pascal etc.).[1]

Vom încerca, în cele ce urmează, să configurăm concepția lui Cioran față de religie, față de principalele religii care l-au „ispitit", față de credință, sfințenie, Dumnezeu. Ca și până acum, ne vom ține cu acuratețe de meditațiile lui Cioran, pentru ca surprizele finale să depășească simpla colorare a scriitorului în tonuri întunecate, așa cum s-a procedat și se procedează îndeobște. În acest domeniu favorit, în interiorul căruia se simte „pe terenul său"[2], Cioran își oferă aproape cu exasperare paradoxurile. În fața lor, încercarea noastră de a-l (sur)prinde într-o interpretare unitară, pare menită eșecului... Și totuși, excesul are din nou cuvântul, ultimul cuvânt.

De la religie în general, la religia proprie

Vorbind despre religie, Cioran o tratează adeseori într-o manieră generică, refuzând un mod determinat, istoric al existenței sale, având în vedere „religia" ca mod nediferențiat al oamenilor de a se raporta la sacru. Ceea ce vom discuta pentru început se va referi tocmai la acele pasaje generice, la „religie"/„religii", în timp ce pentru religiile determinate vom avea abordări separate. Vom vorbi, așadar, despre religie în opera lui Cioran, încercând să descifrăm trăsăturile generice, care stau dincolo de diferențierile religiilor istorice, după care vom încerca să vedem cum arată religia *lui* Cioran.

---

[1] Dan Olteanu, *Mistica metafizică la Cioran*, p. 16.

[2] Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, p. 78.

Trăsături ale religiei

Ce reprezintă pentru Cioran religia, care sunt dezavantajele și avantajele ei ? (Această antecedență a negativului este firească în cazul unui autor pentru care, de cele mai multe ori, negațiile sunt mai puternice, mai fertile și, într-o eventuală ierarhie axiologică, mai importante decât afirmațiile.) Trebuie religia acceptată, ori repudiată o dată pentru totdeauna? Sunt religiile echivalente, în așa fel încât tratarea rol dintr-un punct de vedere generic să fie întemeiată? Cum arată, în cazul lui Cioran, religia?

Cum se prezintă, așadar, religia/religiile, în gândirea filosofului parizian? Să începem cu o „lipsă": Cioran nu se arată conciliant față de religii, de aceea fie le numește „cruciade împotriva umorului"[1], fie le anulează prin comparativul adverbului „rău", într-o atitudine de elitism intelectual: „Când gloata îmbrățișează un mit, așteptați-vă la un măcel sau, *mai rău* (s.n.), la ivirea unei noi religii"[2], afirmă el în *Silogismele amărăciunii*. Condițiile pentru apariția unei noi religii sunt reduse, în contextul de față, la „o gloată" și la „un mit"! Un exces, firește, dar, după cum vom vedea, fără ca semnul minus care-l însoțește să aibă caracter definitiv.

O altă trăsătură: pentru Cioran, religia este opusă istoriei și istoricității, devenirea istorică nefiind „o categorie constitutivă a absolutului", fiindcă „absolutul nu e istorie, nu se desfășoară în procesul istoric".[3] În plus, religia refuză existența, iar acest refuz — care nu se întâlnește numai în religii — face ca orice doctrină care îl practică să se învecineze cu ele.[4] Afirmația pare surprinzătoare, fiindcă ea lărgește granițele religiosului până dincolo de ceea ce e îndeobște recunoscut ca atare, dar

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 25.

[2] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, 1992, p. 104.

[3] Cioran, „Structura cunoașterii religioase", *Revista teologică*, an XXII, nr. 2-3 februarie-martie 1932, p. 85-90, acum în *Singurătate și destin*, p. 61.

[4] Cioran, *Tratat de descompunere*, pp. 39-40.

pentru Cioran extremul, cel ce a căutat și a practicat, cel puțin în scris, excesul, pasionalitatea, vitalismul, negațiile depline și afirmațiile nu mai puțin convingătoare, religia relevă mai degrabă de intensitate decât de conținut. De aceea mai importantă decât „mediocritatea" religiei este tocmai capacitatea de a împinge lucrurile până la limită (ceea ce îl transformă pe Cioran într-un veritabil gânditor religios, ori de câte ori practică excesul, chiar și atunci când practică excesul în rău, idee greu de acceptat din perspectiva unei religii care distinge cu intransigență între bine și rău):

> „Ceea ce-i religios nu-i chestiune de conținut, ci de intensitate. Dumnezeu se determină ca un moment al frigurilor noastre, așa încât lumea în care viețuim devine un obiectiv atât de rar al sensibilității religioase prin faptul că n-o putem gândi decât în clipele neutre. [...] Intensificarea nu importă cărei senzații este semn de religiozitate. Un dezgust maxim ne dezvăluie Răul (calea negativă spre Dumnezeu). Viciul e mai aproape de absolut decât un instinct nefalsificat, deoarece participarea la divin este posibilă în măsura în care nu mai suntem natură."[1]

Eliade ar fi vorbit aici despre camuflare a sacrului în profan, într-un profan intensificat pentru a putea ține locul sacralității, iar într-o morală care distinge între bine și rău, atitudinea lui Cioran ar fi fost suspectată de (dacă nu chiar decretată ca) demonism. Acestei intensități Cioran îi adaugă, altundeva, ideea centrală pentru o religie — ideea de Dumnezeu: „religios este cel care se poate lipsi de credință, dar nu de Dumnezeu"[2].

Din punct de vedere al rolurilor pe care le îndeplinește o religie, înțelegem din cele de mai sus că satisfacerea nevoii de exces este unul dintre ele. De fapt, Cioran o susține explicit atunci când vorbește despre religie ca despre un loc în care nebunia latentă a oamenilor este acceptată ca atare și chiar „fructificată", bisericile fiind „ospicii necompromițătoare":

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 14.

[2] *Ibidem*, p. 135.

> „Meritul religiei este de a fi știut să dea o direcție nebuniei, de a o fi administrat în folosul comunității și de a fi bătut monedă din Dumnezeu. De nu intervenea ea la timp cu instituții și cu rituri, unde eram astăzi?”[1]

Firește, din aceste considerații, portretul omului nu iese în culori foarte festive, dar Cioran nici nu urmărește așa ceva, de vreme ce antropologia lui este una dominată de negație).

În plus față de administrarea elanurilor maladive ale omului, religia mai deține și o forță consolatoare, pe care nimeni altcineva n-o poate oferi, atunci când voința noastră de putere este înfrântă în lumea aceasta. În acest caz este nevoie de credința într-o altă lume, în care ea să fie victorioasă, o „nevoie de spațiu”, nevoie considerată de Cioran tipic religioasă[2]. Cu toate acestea, deși i-a recunoscut religiei trăsături pozitive, adesea într-o manieră piezișă, Cioran n-a reușit să-și stingă focurile devastatoare în interiorul vreuneia dintre religiile determinate. Explicația pe care o dă e simplă: incapacitatea de a înainta pe dificila cale a renunțării la sine. Ca și boala, de care Dumnezeu are nevoie pentru a se manifesta și întru care se edifică atașamentul religios[3], renunțarea la eul propriu a fost pentru Cioran imposibilă, contracarată mereu de orgoliul propriului renume:

> „Am vrut să mă mântui, scrie el în *Îndreptar pătimaș*. Și toate credințele muritorilor mi-au cerut lepădarea de mine. De la Vede, prin Buddha și Cristos, n-am descoperit decât vrăjmași ai necesității mele. Mi-au oferit salvarea în absența mea; cu toții mi-au cerut să mă lipsesc de mine. Să fiu ei, sau Dumnezeul lor, să fiu anonim în nimic — când mândria îmi voia numele și în neant.”[4]

În ceea ce privește echivalența tuturor religiilor, Cioran constată că aceasta este iluzorie și simptomatică pentru diagnosticarea necredinței contemporane. Diferențele de doctrină nu sunt

---

[1] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 146.
[2] *Ibidem*, p. 169.
[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 147.
[4] Cioran, *Îndreptar pătimaș*, p. 27.

nicidecum neimportante, mai ales când în cauză sunt concepțiile despre Dumnezeu. Alegerea între un Dumnezeu personal și unul impersonal, de exemplu, nu reprezintă un punct lipsit de importanță, fiindcă aici e locul în care se joacă chiar depășirea ideii de Dumnezeu, cum se întâmplă în budism, nu fără satisfacția gânditorului nostru:

> „E ridicol să spui că toate religiile sunt echivalente. Nu sunt deloc. // Suntem poate egali înaintea lui Dumnezeu, dar fiecare exprimă această egalitate în felul său unic, și există o ierarhie în exprimarea acestui sentiment de dependență. // În fond, nu-mi plac decât religiile care au depășit ideea de Dumnezeu. De aceea țin budismul la așa mare cinste”[1].

Cioran recunoaște, așadar, egalitatea oamenilor în fața transcendentului, dar nu face egalității între religii aceeași concesie. Ca și cum nu ar opera cu același Dumnezeu, în ciuda nevoilor religioase echivalente ce urmează egalității umane în fața divinului, religiile sunt cu adevărat diferite. Diferențierea nu este totuși menținută atunci când, într-un fragment din Caiete, notează, adăugând și ora (fapt ce indică importanța afirmație lui nocturne, similară revelației pascaliene):

> „29 decembrie — ora 1 noaptea. // Avem o nevoie profundă să existe cineva, cu mult deasupra noastră, căruia să-i fie milă de noi. Aici e originea religiei și nu trebuie căutată altundeva. // — La ora asta, ar trebui să mă rog. Dac-aș putea!”[2]

Cu siguranță că aici e mai degrabă sugerată originea religiilor care dețin ideea unui zeu/unor zei transcendenți, decât a religiilor imanente și, n-ar fi o greșeală să spunem că paradigma pe care o are Cioran în vedere, dată fiind și afirmația finală, este cea creștină. Importă însă, pentru discuția noastră, această atitudine de indiferență față de posibilele diferențieri între religii, ca și cum, în prezența angoasei, nevoia de divin e atât de reală, încât

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 55.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 156.

nicio întrebare asupra *felului* acestuia nu se mai justifică. Să remarcăm, de asemenea, că ne aflăm la polul opus aserțiunii discutate mai sus, în care originea religiilor s-ar afla doar în existența unei „gloate" și a unui „mit"...

Negații și „cai troieni"

Cioran a negat religia, fie în general, fie în formele sale instituționalizate. E probabil cel mai cunoscut raport și cel mai definitoriu pentru numele gânditorului, atunci când e vorba despre religie (deși, cum vom încerca să demonstrăm, nu e singurul). Negațiile lui, nu de puține ori profanatoare, au făcut chiar ca una dintre cărți, *Lacrimi și sfinți*, pe care Cioran o declară drept „cea mai religioasă carte apărută în Balcani", să fie refuzată de tipograf, tocmai datorită transgresării unor limite peste care simțul comun religios (așadar chiar și al celor „căldicei") nu poate trece. Sunt negații ale căror nuanțe le vom desfășura pe larg când vom trata despre religiile particularizate istoric și din care vom surprinde aici doar pe cele ce se referă, așa cum am anunțat, la religie în general.

Una dintre cele mai importante critici se referă la binomul rațiune – credință: religia însăși e pe cale de dispariție, datorită diversificării cunoștințelor despre ea și slăbirii credinței, în locul ei ridicându-se o știință — istoria religiilor (printre fondatorii căreia se numără și prietenul său de generație, Mircea Eliade).[1] „Cu cât se depărtează de Dumnezeu, cu atât oamenii avansează în istoria religiilor", afirmă Cioran în *Despre neajunsul de a te fi născut*.[2] O secularizare și un triumf al rațiunii critice și analitice în detrimentul credinței, ce se manifestă chiar în cazul unui reviriment religios — real în epocă, dar neconsiderat autentic de Cioran. În opinia lui, omul religios interbelic are o mulțime de deficiențe, fiindcă nu crede cu adevărat, ci deține doar o voin-

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 132.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 32.

ță de a crede, insuficientă în sine.[1] El trăiește în „iluzia unei autenticități", fiindcă autenticitatea unei experiențe religioase nu mai e cu putință pentru el datorită integrării culturii. Această antinomie între cultură și trăirea religioasă îl face pe omul religios incapabil de a-și găsi echilibrul, el rămânând până la capăt nesigur și dezechilibrat.[2] Pe deasupra, mișcarea religioasă contemporană lui Cioran (printre reprezentanții căreia se numără și Nae Ionescu) se dovedește sterilă, tocmai datorită faptului că nu poate promite nimic nou în afara unui anacronism axiologic, de neconceput pentru gânditorul nostru:

> „Mișcarea religioasă contemporană este o încercare de rupere cu cultura modernă în epuizare — diagnostichează el într-un articol — dar ea nu înseamnă nici un început de viață (chiar prin faptul că ea nu produce valori noi, ci se îndreaptă spre valori religioase, ca spre ceva ce este exterior ei). Acest caracter de exterioritate și de transcendență a valorilor, spre care se îndrumă voința de a crede a conștiinței contemporane, explică, pentru cei familiarizați cu teoria culturii, sau cu axiologia, aspectul de sterilitate al acestei mișcări."[3]

Tonul obiectiv, cu pretenții explicative, al acestor rânduri nu e foarte des uzitat de Cioran. Cel mai adesea, negațiile sale la adresa religiei sunt, prin limbajul folosit, mult mai vehemente. Un exemplu este felul în care monoteismul iudeo-creștin e considerat „stalinismul antichității"[4], fiindcă a anulat pur și simplu politeismul, cu concursul filosofilor, care au teoretizat principiul unic. Deși prin gândirea lor au luptat împotriva decadenței morale a politeismului, acești filosofi nu și-au dat seama că în locul unui rău mai mic (politeismul), au deschis calea unui rău mai mare și mai periculos (monoteismul). De aceea misiunea omului este simplă (și excesivă, *i.e.* cioraniană) — distruge-

[1] Cioran, „Sensul culturii contemporane", *Azi*, anul I, nr. 2, apr. 1932, acum în *Revelațiile durerii*, pp. 69-70.

[2] *Ibidem*.

[3] Cioran, „Voința de a crede", *Mișcarea*, an XXIV, nr. 76, 25 februarie 1931, acum în *Singurătate și destin*, p. 11.

[4] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 95.

rea tuturor zeilor: „Cât timp va mai exista măcar un singur zeu în picioare, misiunea omului nu va fi încheiată"[1].

O altă critică este aceea față de teologie care, spre deosebire de mistică, a scos viața din Dumnezeu, introducând argumentul. Distincția ne duce cu gândul la spațiul creștinismului catolic sau protestant, unde separația dintre cele două este menținută.[2] În fața acestei „teologii atee", Cioran se transformă ad-hoc într-un avocat al apărării lui Dumnezeu, denunțându-o drept „cea mai originală formă de autodistrugere din câte cunosc"[3]. Cum, în opinia lui, religia e de susținut doar în perioadele de febrilitate, de exces, de nebunie, dar în niciun caz „la rece"[4], argumentația teologică își pierde orice valabilitate. Iată un citat în care acest punct de vedere e desfășurat pe larg și care dovedește, în plus, cum criticile cioraniene față de religie pot fi chiar... religioase:

> „Teologia este negația lui Dumnezeu. Ideea absurdă de a umbla după argumente pentru a-i proba existența presupune atâta sărăcie interioară, încât este o evidență strivitoare că toate tratatele de teologie laolaltă nu fac cât o exclamație a Sfintei Tereza. De când există teologie și până astăzi nici o conștiință n-a căpătat o certitudine în plus și nu și-a organizat în nici un chip îndoielile. Cu Dumnezeu lucrurile se desfășoară mai simplu: te pomenești când te așteptai mai puțin în mijlocul lui. Aici începe momentul dureros și complicat; teologia a rămas în urmă, căci ea nu este decât modul de a crede al ateilor. Cea mai proastă bâiguială mistică este mai aproape de Dumnezeu decât *Summa teologica*, și rugăciunea improvizată a unui copil oferă o mai mare garanție ontologică decât toate sinoadele ecumenice. Fără con-

---

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 187.

[2] În Ortodoxie, după cum o dovedește Vladimir Lossky în *Teologia mistică a Bisericii de răsărit* (traducere, studiu introductivși note de Pr. Vasile Răducă, București, Ed. Anastasia), lucurile stau diferit, între cele două neexistând o separație radicală. De altfel e simptomatic faptul că cei trei sfinți care sunt supranumiți „teologi" — Sf. Ioan Teologul (autorul evangheliei a patra), Sf. Grigorie Teologul (episcopul de Nazianz) și Sf. Simeon Noul Teolog — sunt de fapt niște gânditori profund mistici.

[3] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 41.

[4] *Ibidem*, p. 203.

> fesiunile mistice, religia, și cu ea biserica, n-ar fi mai interesante decât cine știe ce problemă de economie și finanțe: evoluția salariului sau impozitelor. Tot ce e instituție și teorie nu mai e viață. Biserica și teologia au asigurat o agonie durabilă lui Dumnezeu. Sau poate l-au îmbălsămat de mult. Numai mistica i-a dat viață de câte ori a vrut"[1].

O critică a teologiei din prespectiva misticii seamănă cu un atac de tip „cal troian", atac pe care îl vom întâlni adeseori. El presupune în primul rând o dublă situare — a fi critic în afară, și, în același timp, a fi ascuns înăuntru; însă presupune totodată, în cazul lui Cioran, și că luptătorul din interiorul calului e lovit din când în când de îndoială și lipsit de convingerea utilității acțiunii sale. De aceea negațiile nimicitoare nu sunt univoce, ele având reflexe afirmative, putându-se transforma, în cele din urmă, în negații afirmative, cum semnala excelent Dan C. Mihăilescu:

> „Demonia lui, blasfemiile devin psalmi întorși. Negația religioasă propulsează mistic afirmativul, iar extazul negru, lautréamontesc, ca și beția senzorială de tip carmelit consacră la puterea a doua. E ceva de mistică medievală germană aici, cu păcatul, patima, tăgada, îndoiala și negația ca vectori către dumnezeire. [...] Erezia devine suprem imn de slavă, ca și în cazul demoniei dostoievskiene"[2].

Iată un drum al negației care poate sfârși în surprizele afirmării, configurând astfel câmpul paradoxului, un fel de spațiu ludic anunțat și urmat de același patos pentru exces. Un exces confiscat în aceste pagini de trăiri puternice, un exces care însă va putea vorbi și limba contrară, a detașării și a înțelepciunii, și aceasta fără să-și domolească din întețire...

Dacă negațiile pot trimite la afirmarea pe dos, cum apar însă afirmațiile lui Cioran, acele „da"- uri de neimaginat pentru un „înrăit" de talia lui?

---

[1] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 102.

[2] Dan C. Mihăilescu, „Prefață", în *Revelațiile durerii*, p. 19.

Afirmații negatoare și afirmații pure

Oricât ar părea de surprinzător, opera lui Cioran nu e lipsită de afirmații religioase. Diseminate de-a lungul paginilor, ele nu sunt întotdauna „pure”, ci adeseori se dezvăluie ca puncte de susținere pentru lupta autorului împotriva altor obsesii — omul, civilizația, religia chiar, având statutul paradoxal de afimații negatoare. Cioran va nega o religie și va susține o alta (va lupta de exemplu împotriva creștinismului și va susține superioritatea budismului, pentru a se contrazice apoi și în acest punct), va situa religiile într-o stare de neechivalență, ele neoperând, în fapt, cu același concept al lui Dumnezeu, se va arăta entuziasmat de conceptul de Dao și de diferite texte sfinte, pentru a le combate câteva pagini mai încolo. Nu în ultimul rând, pasiunea lui pentru mistică se va dovedi, de-a lungul anilor, de-a dreptul insațiabilă, aidoma pasiunii pentru înțelepciune, cele două articulându-se în lumi apropiate, dar diferite totuși, ajungând uneori să fie considerate de Cioran aproape două extreme (pasionalitatea misticii vs. ataraxia înțelepciunii). Ceea ce ne interesează momentan sunt aprecierile religioase generale pe care le putem extrage din paginile gânditorului.

Luând în discuție efectele marxismului, Cioran arată, în *Istorie și utopie*, că nereușita lui în materie de anihilare a lui Dumnezeu este explicabilă. Marxismul a încercat să-l discrediteze pe Dumnezeu, dar în loc de aceasta n-a reușit decât să-l facă „mai straniu și mai obsedant”[1], în vreme ce încercarea de a diviniza istoria s-a dovedit în cele din urmă un rival din lupta cu care Dumnezeu a ieșit învingător. Chiar forma stranietății lui accentuate dovedește că omul este un *homo religiosus*, că „orice se poate înăbuși în om, dar nu și setea lui de absolut, care ar supraviețui distrugerii templelor și chiar dispariției religiei de pe pământ”[2]. Pentru Cioran religiozitatea și autenticitatea sunt sinonime, motiv pentru care viitorul va aparține popoarelor cu un puternic fond

[1] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 32.

[2] *Ibidem*, p. 32.

religios — acesta e silogismul prin care gânditorul profetizează viitorul poporului rus, în fața Europei decadente. De bună seamă că, în cazul Rusiei și destinului ei, Cioran are în vedere ortodoxia, pe care o găsește, asemenea maestrului său Nae Ionescu, mai „profundă”[1]. (Să observăm că în momentul când discută despre acest lucru, silogismul lui Cioran se modifică și dacă până aici naționalismul și forța unui popor veneau din capacitatea lui de angajare religioasă, acum lucrurile se întâmplă pe dos, schismele și ereziile dovedindu-se „naționalisme deghizate”[2] — o atitudine des întâlnită în stilul gânditorului, atitudine ce demonstrează apetența pentru contradicție, dar și pentru exces).

Tot în termenii profunzimii (deci afirmativi) vorbește Cioran și despre neliniștea religioasă:

> „Lucrul cel mai profund din noi este neliniștea religioasă. Când pune stăpânire pe noi, parcă am coborî la înseși izvoarele ființei noastre. Lucru adevărat de altfel, o dată ce religia se confundă cu începuturile omului, cu ceea ce era mai bun în noi”[3].

Aprecierea religiosului nu scapă aici de o depreciere a religiilor istorice, fiindcă notația lui Cioran implică evoluționismul și, totodată, concepția jungiană a inconștientului colectiv. Profunzimea neliniștii religioase nu se datorează măreției religiei, ci faptului că ea constituia una dintre cele mai importante forme de manifestare ale omului primitiv, încă necorupt de trecerea timpului. Deși această idee se apropie de ideea „bunului sălbatic” al lui Rousseau, ea amintește mai degrabă de obsesia lui Cioran pentru validitatea religioasă a căderii din paradis, singura explicație valabilă pentru stadiul negativ la care a ajuns omul.

Cu aceasta ajungem într-un punct „tare” al afirmațiilor cioraniene. Acceptând și accentuând importanța păcatului originar, Cioran se înrudește cu unul dintre maeștrii lui, Schopenhauer. Cu siguranță că această acceptare va fi folosită pentru a-și susți-

---

[1] *Ibidem*, p. 33.

[2] *Ibidem*.

[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 166.

ne diatribele și criticile la adresa societății și a omului în genere, așadar pentru a nega, dar acceptarea ei dovedește o atitudine față de religie care scapă atât neutralității, cât și negațiilor cioraniene (de altfel, despre neutralitate este aproape imposibil de vorbit atunci când în cauză se află un „sceptic dezlănțuit”). Aprecierea, indiferent de scopurile în care a fost făcută, merită luată în considerare, pentru a scăpa de o înțelegere lipsită de nuanțe a celui care a excelat, e-adevărat, în negație și îndoială, făcând afirmațiile ușor desuete, dar căruia afirmația nu i-a lipsit:

> „Nu-i țin la mare cinste pe cei care se lipsesc ușor de Păcatul originar. // Mărturisesc că am apelat la el în toate împrejurările vieții și că, fără această idee, nu știu cum aș putea evita o permanentă stupoare. // (Fără ideea Păcatului originar, stupoarea ar fi singurul sentiment în fața a tot ce se întâmplă și ni se întâmplă. Această idee este un principiu explicativ de valoare universală, ce ne permite să înțelegem toate mizeriile care ne copleșesc și în special acelea care sunt legate de faptul de a fi om. Căci cine spune om spune Păcat originar întrupat, actual, mai viu ca niciodată. Un scandal inițial guvernează destinele noastre, inițial și inepuizabil...)”[1],

De asemenea, regăsim aceeași idee într-o discuție pe care Cioran o are cu un cleric îndoielnic față de ideea păcatului originar, fapt care-l face pe pătimașul gânditor să se transforme într-un apărător ad-hoc al religiei creștine, aflată la crepuscul: „O religie e terminată atunci când numai adversarii ei se străduiesc să-i păstreze integritatea”[2].

Ideea păcatului originar ca principiu explicativ nu va fi întotdeauna singura idee pe care Cioran își va edifica explicațiile la adresa existenței răului, fiindcă o altă idee, la fel de religioasă și cu un potențial explicativ la fel de mare, o va dubla: cea a demiurgului rău, incapabil să dea naștere unei creații altfel decât „de mântuială”. Și în acest caz, întâlnim o parte afirmativă din

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, pp. 194-195. *Cf.* Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 15.

[2] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 35.

punct de vedere religios, aceea a existenței unui demiurg, fapt ce merită subliniat, chiar dacă Cioran va profera învinuiri la adresa acestui zeu.

Afirmațiile cioraniene nu se opresc însă aici. Atras structural de extreme, Cioran nu va ezita să tematizeze o panreligiozitate mistică ce uneori e „știrbită" de neant, dar alteori e deplină. Iată ce scrie în *Amurgul gândurilor*:

> „Până și faptul de a bea apă este un act religios. Absolutul se desfată și-n ultimul firicel de iarbă. Absolutul și Vidul... // Unde nu-i Dumnezeu? Unde nu-i Dumnezeu și Nimicul? Deznădejdea-i o vitalitate a Neantului..."[1]

Alăturarea neantului de absolut și de Dumnezeu este pentru Cioran necesară, fiindcă reușește să realizeze două lucruri: în primul rând, evită împingerea la exces a faptului religios cu o extindere universală, evitând afirmația pură și, în al doilea rând, cade cu voluptate în excesul pe care paradoxala alăturare a celor două noțiuni îl constituie. Este la fel cu a spune că indiferent de ce ar firma Cioran, excesul sau „atitudinea extremă", după cum îl numea încă din prima tinerețe, nu poate fi evitat. Panreligiozitatea mistică se găsește însă în opera lui Cioran și nealterată de alienări paradoxale, după cum o arată fragmentul următor, în care excesul este de data aceasta împins până la capăt, în direcția afirmației:

> „Uneori senzația cea mai mică și mai indivizibilă ne apropie de absolut, ca o revelație. O atingere delicată a pielii ne umple de un fior mistic; amintirea unei senzații, de neliniște nepământeană. Culorile capătă strălucire transcendentă, iar sunetele accent apocaliptic. Totul este religios. O părticică de aer pare a degaja aceeași participare la înțelesul extatic al lumii, ca spectacolul unei nopți de vară. A prinde tactil misterul și orice atingere ar fi o uimire sau o înmărmurire... Când ultima senzație mă apropie de Dumnezeu ca o cantată de Bach... Oare mai există pământ?"[2]

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 85.
[2] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 220.

Fragmentul este mărturia unei clipe extatice trăite de Cioran și nu a permanenței faptului religios. Ni s-ar putea obiecta că o clipă nu dovedește nimic și că, în fond, e vorba doar despre acele excepții care nu fac decât să întărească regula, care în cazul de față ar fi atitudinea critică față de religie și nu această panreligiozitate mistică. Lucrul ar fi adevărat dacă nu am avea alte argumente pentru a susține totuși că, în ciuda secvențialității sale, afirmațiile lui Cioran, chiar atunci când nu decurg din negațiile lui, sunt reale. În *Caiete* însă, gânditorul nota un lucru care trezește uimirea și argumentează astfel în favoarea afirmativului Cioran: „Ceea ce nu se poate traduce în termeni de religie nu merită să fie trăit”[1]. Afirmația aceasta este lipsită de echivoc. Ea nu aruncă în aer negațiile, mult mai răspândite, dar e totuși o afirmație tare, împinsă la limită, putând sta în gura oricărui mistic veritabil! E o dovadă că, departe de a fi un simplu nihilist, Cioran este mai întâi de toate o personalitate complexă, iar această complexitate face să subziste în el laturi dintre cele mai incongruente. (Să atenționăm încă o dată, dacă mai e nevoie: Cioran nu are prea mult respect față de principiul noncontradicției!)

O ultimă specificare: prin luptele lui antireligioase, prin certurile lui cu Apostolul Pavel, cu sfinții, prin blasfemiile și negațiile luciferice, Cioran are un potențial afirmativ indiscutabil. Nu este vorba de acea atitudine despre care vorbea Dan C. Mihăilescu, de atingere a absolutului pe căile negative ale excesului care transgresează, ci de altceva, de faptul că vehemența pozițiilor lui Cioran conferă oricărui adversar un statut cu totul și cu totul diferit de neființă, un statut aproape privilegiat de existență de vreme ce vituperările și denigrările sale pasionante nu pot să nu atragă atenția și să nu înființeze, prin negație, adversitățile cioraniene. În această ordine de idei, Dumnezeu există tocmai datorită faptului că Cioran nu putea face o asemenea risipă de energie, de talent și de viață pentru a se revolta în fața

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 17.

unei nonexistențe, iar dacă Dumnezeu nu ar exista, el ar fi adus la existență tocmai de pătimașele negații proferate cerului. Parafrazându-l (într-una dintre celebrele lui afirmații la adresa muzicii lui Bach care îl înființează pe Dumnezeu) am putea spune: atâta timp cât Cioran îl neagă (folosind atâta vehemență și un stil pe măsură), Dumnezeu există.

Vom mai lua în considerare aspecte ale pozitivității lui Cioran față de religie, atunci când vom încerca — *horibile dictu!* — să schițăm portretul de sfânt al lui Cioran. Până atunci să reținem însă că pentru acest fiu de preot ortodox, religia, ca moștenire de familie, a fost tratată cu redutabilă ambivalență, fiindcă dacă Cioran avea să intre în dispută cu ea, odată cu conștientizarea neconcordanței dintre Dumnezeul bun și suferințele lumii[1], nu e mai puțin adevărat că războiul lui a fost dus mai degrabă împotriva unor anume zei și împotriva credinței, pe care n-a reușit s-o aibă. Religia însă a cunoscut, așa cum am încercat să arătăm, și afirmații, chiar dacă ele vizează mai curând religiozitatea omului și apetența lui pentru o lume paralelă, utopică, decât religia. De ce să nu-l credem însă atunci când susține că orice fapt, fie el și eronat, dacă „ne împiedică să ne năruim”[2] este religios? De altfel nu se include Cioran chiar pe sine în această categorie mai puțin restrictivă atunci când afirmă că „Religios e acel ce se poate lipsi de credință, dar nu de Dumnezeu”[3]?

Religia proprie sau erezia după Cioran

Acestea fiind zise, cum concepe Cioran religia (încercăm în continuare să vorbim la singular, fără a comite mari infidelități)? În măsura în care o susține sau o neagă, el desfășoară îna-

[1] Vezi William Kuback, Michael Finkental, *Ispitele lui Emil Cioran*, pp. 163-164.

[2] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 210.

[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 13.

intea noastră o atitudine care îl duce către o religie personală, pe care unul dintre comentatori o numea „cioranism”[1]. De altfel Patrice Bollon îi surprinsese latura de eretic[2], așa încât ceea ce ne rămâne deocamdată este încercarea de a înțelege cum arată o erezie după Cioran. Demersul nostru este validat și de intenția declarată a lui Cioran de a vrea să scrie „o reabilitare generală a ereziilor”[3], declarație care ne duce cu gândul la faptul că, chiar dacă Cioran n-a scris-o, urmele unei asemenea reabilitări sunt ușor de găsit în opera sa. Acest caracter de ereziarh era prezent și la mentorul Generației, Nae Ionescu, după cum îl prezintă Dan Ciachir: „Sub acest raport [al ereziilor, n.n.] Nae Ionescu era un ereziarh. Și aceasta explică excomunicarea sa aproape unanimă”[4].

Să semnalăm mai întâi că nu poate fi vorba despre o concepție teoretică sistematică și nici măcar despre o unică teoretizare. Contradicțiile și opozițiile se vor întâlni la fel de ades ca în întreaga operă a gânditorului, mai ales că maniera personală a lui Cioran de a concepe religia are noțiuni și idei preluate de peste tot.

Să notăm pentru început mărturisirea pe care Cioran o face în legătură cu confuzia dintre sentimentul misterului și religie:

> „Am tendința să confund sentimentul misterului cu religia. Cel dintâi e o realitate, o origine, cea de-a doua, o construcție, o realitate elaborată, deci fragilă”[5].

E un punct de plecare bun pentru un ereziarh de talia lui, fiindcă tinde să reducă religia la sfera subiectivității proprii, în măsura în care această subiectivitate are cunoștința misterului. Pe

---

[1] Dan Olteanu, *Mistica metafizică la Cioran*, p. 94.

[2] Să nu uităm că titlul cărții exegetului francez este *Cioran l'érétique* [Cioran, ereticul].

[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 246.

[4] Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Ed. Institutului European, Iași, 1994, p. 64.

[5] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 276.

de altă parte, dacă religios este tot ce împiedică năruirea, după cum am observat mai sus, înseamnă că misterul sesizat de interioritatea proprie are de luptat cu dezechilibrul, cu deriva. Paradoxal ni se pare faptul că dezechilibrul poate proveni chiar din apropierea de Dumnezeu, vinovat de diminuarea ontologică a celui ce-L caută:

> „Cu cât mă gândesc mai mult la Dumnezeu, cu atât sunt mai puțin. Apropierea de el este moartea creaturii; pierderea în el — suprimarea individuației. Cu cât urci mai mult pe o scară divină, cu atât diminuezi în ființă, iar în pragul lui Dumnezeu încetezi a fi”[1].

Dacă așa stau lucrurile, doar un pas îl mai desparte de luciferism și Cioran, ca întotdeauna, nu ezită să-l facă: „Imposibil de a găsi gândirii alt rost, decât acela de a te consola că nu ești Dumnezeu”[2]. După apariția *Demiurgului cel rău*, Cioran se considera cu ușoară mirare bogomil și budist[3], dar probabil că luciferismul i se potrivește mai bine, mărturie stând mai multe fragmente. Cioran își recunoaște această religiozitate „pe dos”[4], deși evită s-o considere drept foarte sigură, de vreme ce ea se edifică tocmai pe legătura dintre dezechilibru și religiozitate. Cu toate că nu răspunde la întrebarea în ce ar consta această legătură, Cioran va comite totuși declarații luciferice dintre cele mai tranșante:

> „Oare după ce ai avut atât timp conștiința nimicniciei — se întreabă el —, te mai poți crede altceva decât Dumnezeu? Te mai poți simți altceva decât începutul și sfârșitul? De ce nu ne-am educa în conștiința propriei noastre divinități? N-am pierdut cu toții atâta, încât să avem drept la ultima iluzie, la iluzia absolută? Și oare singurătățile noastre n-au atâtea glasuri ca să ne strige realitatea iluziei noastre? Nu sunt toate singurătățile muzicale și sonore și nu trebuie să ne cânte ele slava de a fi atât de singuri, încât vrem să fim totul?”[5]

---

[1] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 80.
[2] *Ibidem*, p. 80.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 34.
[4] *Ibidem*, p. 92.
[5] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 60.

De asemenea, în *Sfârtecare*, susținând că n-ar accepta să trăiască într-o lume golită de orice sentiment religios, definește acest sentiment religios nu prin credință, ci drept „acea lăuntrică vibrație care, independentă de orice crez, ne proiectează în Dumnezeu, și câteodată chiar mai sus”[1]. Cel care se numește „căzut, de o mie de ori căzut”[2], definindu-și nuanța proprie de religiozitate drept „fervoare demoniacă”[3], va susține cu extravaganță incapacitatea de a adera la o religie care să nu fie creație proprie: „Este oare de conceput să aderi la o religie fondată de altul?”[4]

Cu un asemenea orgoliu, Cioran nu va putea fi nicicând adept al unei religii anumite, fiindcă nu va cunoaște niciun fel de legătură de ordin teoretic sau doctrinar. Într-o libertate aproape damnată, el va fi însă mereu frământat de nostalgia religiei și de „suspinul religios”, iar din religii va prelua doar părțile negative, pe cele ce anulează și distrug, înainte de a crea. De părțile constructive ale religiilor Cioran se va ține departe, după cum scrie într-un fragment din Caiete: „Singura parte interesantă dintr-o doctrină ce promite mântuirea (religioasă sau politică, nu contează) e partea ei distrugătoare”[5]. Cioran se îndreaptă așadar spre un fel de religie a catastrofei, cu accente luciferice, care nu cunoaște distincțiile clasice dintre bine și rău, dintre păcat și virtute. „Nu am simțul păcatului — afirmă el — și nici pe cel al răului măcar — nu-l am decât pe cel al catastrofei”[6]. E definitoriu faptul că va cunoaște chiar perioade de „non-religie”[7], golite de orice mister și de orice semnificație, la fel cum adevărat este contrariul acestui fapt, caracteristic extazurilor pe care Cioran le-a considerat întotdeauna religioase,

---

[1] Cioran, *Sfârtecare*, pp. 80-81.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 43.
[3] *Ibidem*, p. 58.
[4] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 177.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 96.
[6] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 314.
[7] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 149.

chiar dacă au fost extazuri sceptice. Cum uneori crede că religios în el e doar „dezgustul de lume”[1], Cioran nu va ști în cele din urmă dacă este sau nu cu adevărat religios, îndoiala neputând, în cazul lui, să nu se exerseze și asupra personalității, foarte pronunțate, de ereziarh:

> „Nimeni nu e mai religios decât mine — notează în *Caiete*, locul predilect al sincerității sale. Nici mai puțin religios. Sunt în același timp mai aproape și mai departe de Absolut decât oricine.”[2]

În acest joc excentric cu extremele, religia proprie a lui Cioran, ni se prezintă deocamdată ca un luciferism distructiv, cu reflexe sceptice și, paradoxal, extatice. Suntem conștienți că prin felul în care închide atâtea contradicții, aceasta nu este o definiție operatorie. Cu toate acestea, este un prim pas în înțelegerea concepției despre religie a lui Cioran, concepție care nu scapă, nici ea situării lui extreme. Fie că se aruncă în excesul negațiilor, fie că afirmă totalitar, fie că susține paradoxal ambele atitudini în același timp, subminându-le și edificându-le pe fiecare cu ajutorul celeilalte sau, în sfârșit, fie că rămâne în intervalul neputinței de a crede, pendulând sfâșiat și sceptic între da și nu, gânditorul născut în Rășinarii Sibiului se lasă determinat de aceeași atitudine excesivă. Un exces aproape categorial, care-i modulează gândirea și pe care Cioran nu ezită să-l susțină, să-l crească și să-l protejeze cu atenția (in)conștientă cu care un tată își îngrijește fiul ales, pe cel ce, într-o bună zi, îi va aduce, în sfârșit, celebritatea.

---

[1] CIORAN, *Caiete*, vol. III, p. 100.
[2] CIORAN, *Caiete*, vol. II, p. 98.

Creștinismul

Diagnosticul decadenței

Raporturile lui Cioran cu creștinismul sunt, în opinia noastră, ambivalente, deși negațiile sunt diseminate în opera lui cu mai multă abundență decât aprecierile.[1] În felul în care a diagnosticat civilizația occidentală drept decadentă și apropiindu-se vertiginos de sfârșitul ei (pe care l-ar dori apocaliptic), Cioran pune același diagnostic și creștinismului, bazându-se pe niște simptome interpretate sub semnul excesului. Cu siguranță că el n-a evitat scandalul, ba chiar l-a urmărit, de aceea luptele pe care le-a dus împotriva religiei majoritare a putut să șocheze. Ideile pe care le susține în acest caz sunt că agonia creștinismului se poate vedea din felul împăciuitor în care acesta întreține relații cu ceilalți zei, fapt care dovedește pierderea de vitalitate, de vreme ce intoleranța este o trăsătură *religioasă*, iar absența ei nu poate dovedi decât decadența acestei religii. În *Demiurgul cel rău*, Cioran scrie:

> „Pentru noi, zeii falși nu mai există; ce vreți mai bună dovadă a credinței noastre deficitare? E de neînțeles cum pot fi, pentru un credincios, deopotrivă de legitimi zeul la care se-nchină și un zeu cu totul diferit. Credința înseamnă excludere, sfidare. S-a terminat cu creștinismul tocmai pentru că el nu mai poate urî celelalte religii, pentru că le *înțelege*: îi lipsește tot mai mult acea vitalitate din care purcede intoleranța. Or, intoleranța e rațiunea lui de a fi. Din nefericire pentru el, a încetat să fie monstruos. Asemenea politeismului în declin, e contaminat, e paralizat de o prea mare lărgime de vederi. Zeul său nu are, în ochii noștri, mai mult prestigiu decât avea Iupiter pentru păgânii dezamăgiți”[2].

---

[1] Nicolae Steinhardt avea să vadă în Cioran un anti-creștin cu posibilități de convertire (vezi Adrian Mureșan, *Hristos nu trage cu ochiul*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006, pp. 60-70).

[2] Cioran, *Demiurgul cel rău*, pp. 44-45.

Susține Cioran în acest fragment intoleranța *în numele creștinismului*? La început s-ar părea că da, incluzându-se printre cei care și-au pierdut adevărata credință, atunci când afirmă tranșant echivalența dintre credință și excludere, apoi însă se retrage într-o critică a creștinismului, ca și cum ar fi fost atras, în modul în care și-a conceput fragmentul, de un alt pol, la fel de ispititor. A alege între intoleranță și desființare, cum se întâmplă aici, înseamnă, după cât îl cunoaștem pe Cioran, a alege între două ispite la fel de puternice, iar el se lasă pradă fiecăreia, cu aceeași cunoscută voluptate.

Acest argument al intoleranței este întărit de un altul, relevând tot de violență, al lipsei persecuțiilor, singurele în stare să mai salveze ceva din acest creștinism „terminat”, pe care „numai un nou Nero ar fi poate în stare să-l mai salveze...”[1]

Așa arată diagnosticul cioranian, critic, firește, și totodată provocator, oferind ca soluție violența, fie practicată, fie suportată, deși nu e sigur că Cioran ar dori într-adevăr *soluții* și nu s-ar mulțumi doar cu polemicile distructive pe care le are în raporturile lui cu religia părinților, așa cum vom vedea că rezultă din dinamitardele discursuri împotriva ei.

Critici împotriva creștinismului

Demonul critic. Pentru Nicole Parfait, relația lui Cioran cu creștinismul este eminamente negativă, de vreme ce se poate vorbi despre „perversiunile creștinismului”[2], două la număr, ce pot fi extrase din textele lui Cioran: prima ar fi „masochismul impenitent”, care folosește suferința pentru a accede la Dumnezeu, iar a doua „megalomania” de a vrea să fii asemenea divinității. Pe de altă parte, Simona Modreanu găsește mai multe motive de critică la adresa creștinismului în opera lui Cioran, în care

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 169.

[2] Nicolae Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 51.

sunt puși în discuție: Biserica, deficitul estetic al mărturisitorilor creștinismului, persoana lui Iisus Hristos și eshatologia în mod necesar destinală.[1] Să analizăm în continuare principalele anateme ale lui Cioran la adresa creștinismului, această „imensă diversiune, psihologică și retorică în istorie"[2], încercând să facem apoi un pas mai departe și să ieșim din orizontul criticii, mergând, pe urmele lui Cioran, către o incompletă adeziune.

Pentru a critica religia creștină, Cioran se plasează, asemenea sofistului lui Platon, în orice postură favorabilă, ceea ce dă naștere la o suită întreagă de situări succesive, în scopul unei critici eficiente. Rând pe rând, îl găsim pe Cioran cantonat în domenii ca filosofie, morală, viață, estetică, în alte religii și, uneori, pentru a putea ridica polemicile la rangul de adevăruri, chiar în religia creștină. Alteori, indiferent la soliditatea argumentului, Cioran preferă să profereze pur și simplu, fără a mai căuta să fundamenteze argumentativ, pentru a demonstra că strigătele au în ele însele un potențial de convingere ce nu mai are nevoie de niciun fel de logică. Le vom analiza pe rând.

Critici filosofice. Cantonat în filosofie, Cioran polemizează cu creștinismul, afirmând că negațiile acestuia cu privire la lumea noastră, singura lume „de care nu ne putem despărți fără regret", îl arată ca pe o religie ce ne privește prea „de *sus*", din cealaltă lume, în comparație cu care a noastră nu poate ieși decât în pierdere.[3] În plus, după cum observă Sylvie Jaudeau, necesitatea credinței în religia creștină este pentru Cioran unul dintre punctele peste care nu poate trece, motiv pentru care budismul i se pare acceptabil.[4]

---

[1] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, pp. 49-74.

[2] Marian Victor Buciu, *E.M. Cioran. Despărțirea continuă a autorului cel rău*, p. 61.

[3] Cioran, „Creștinismul și scandalul care l-a adus în lume", *Vremea*, anul VIII, nr. 418, Crăciun 1935, p. 5, acum în *Revelațiile durerii*, p. 142.

[4] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 158.

O altă acuzație este acuzația de *profunzime* (surprinzătoare tocmai pentru că un substantiv de o asemenea noblețe poate fi folosit în sens peiorativ), care proiectează omul direct în tragedie:

> „Ceea ce îi reproșez eu creștinismului este excesiva lui «profunzime». El se scoboară prea adânc în lucrurile care ne dor și după ce a înțeles totul nu se grăbește să ne facă vreo concesie, ci ne lasă pradă unui conflict amplu, cât dimensiunile tragediei. Suntem totdeauna prea slabi pentru împărăția cerurilor și prea tari pentru lumea amăgirilor”[1].

Între două lumi, cea de dincolo, perfectă și dificil de ajuns, și cea de aici, nu mai puțin dificil de depășit, omul trăiește, așadar, sfâșierea tragediei, o acuză care nu se referă la tragedia antică, datorată destinului. De altfel, într-o comparație cu antichitatea, creștinismul iese de fiecare dată șifonat, pentru că, din perspectiva celor vechi, „creștinismul este cu adevărat o aberație”[2], iar înțelepciunea nu cunoaște o reprezentare creștină:

> „Cine spune înțelepciune, nu spune niciodată înțelepciune *creștină* — scrie Cioran —, pentru că așa ceva n-a existat și nu va exista. Două mii de ani inutili. O întreagă religie condamnată înainte de a se naște”.[3]

Admirația față de un filosof al antichității, Olimpius, care s-a expatriat când a auzit cântece creștine în templul lui Serapis, îl face pe Cioran să opună crucii, spiritul: „nerozia lugubră a Crucii începea să-și arunce umbrele asupra Spiritului”[4]. Acuzație mai mult decât gravă, date fiind conotațiile personaliste ale Spiritului în creștinism, care va fi întărită și de atacurile față de unul dintre reprezentanții cei mai importanți ai răspândirii noii religii, Apostolul Pavel, cu care Cioran are o lungă, mereu vehementă, polemică, acuzându-l de înfrângerea a cinci secole de filosofie.[5]

---

[1] Cioran, „Creștinismul și scandalul care l-a adus în lume”, *art. cit.*
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 383.
[3] Cioran, *Sfârtecare*, p. 132.
[4] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 127.
[5] *Ibidem*, p. 128.

Felul în care creștinismul a preluat moștenirea antică nu încetează să-l nemulțumească pe gânditorul parizian, prizonier al îndoielii perpetue, pentru că, prin rațiune, s-a confiscat de fapt filosofia, iar poziționarea ei în funcția modestă de *ancilla* a adus-o la pervertire. Ideea aceasta e bine exprimată când Cioran acuză creștinismul nici mai mult nici mai puțin decât de... păcat împotriva scepticismului.[1] De pe buzele unui sceptic o atare acuzație sună promițător și ea va fi explicată prin persoana lui Pascal, atât de admirată de altfel, de Cioran, care a reușit paradoxul pervers de a asocia geamătul cu îndoiala — definiție pentru care chiar acuzatorul ar trebui să se simtă cu musca pe căciulă, fiindcă portretul i se potrivește pe deplin.

În plus, tot în ce privește vinovățiile creștinismului, una dintre cele mai importante, pe care Cioran și-a menținut-o de-a lungul timpului, este aceea împotriva mediocrității omului. Prea profund pentru om, după cum am văzut mai sus, încărcat cu forța de a reduce la nimicnicie lumea aceasta, printr-o comparație inegală cu *cealaltă*, creștinismul, deși s-a adresat oamenilor „de jos", a încercat să-i ducă „prea sus" și, scrie Cioran, „în parte a reușit, căci altcum nu se explică de ce oamenii au uitat să-i ceară pâinea cea de toate zilele și au apucat pe drumul nefiresc al spiritului. Isus și-a purtat aderenții prea departe și a păcătuit prin aceasta împotriva mediocrității genului uman"[2].

Încă un lucru. Mai mult decât coruperea pe care creștinismul a operat-o asupra antichității, atunci când a fost vorba de filosofia ei, creștinismul a modificat chiar sensul morții și, propunând o nemurire legată de moarte, iar nu de viață, a anulat semnificațiile ei pozitive și, astfel, a ratat-o:

> „În creștinism, omul nu se *naște* nemuritor — susține Cioran —, ci *moare* nemuritor. Numai în ultima suflare începe a fi. Singurul prilej de a deveni nemuritor este moartea. [...] Creștinii au ratat nemurirea."[3]

---

[1] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 78.

[2] Cioran, „Creștinismul și scandalul care l-a adus în lume", *art. cit.*

[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 182.

Noutatea pe care au adus-o creștinii nu au fost nici îngerii, nici păcatul, nici iubirea și nici pe Dumnezeu, de vreme ce toate erau cunoscute de mult de oameni; dar „*voluptatea* de a muri”[1], aceasta este o invenție fără trecut, o „denaturare”[2], ce anulează până și posibilitatea citării, atunci când e vorba de moarte, trimițând obligatoriu (și din nou) la antici. Iată de ce propune Cioran drept soluție împotriva crucii care stă să se prăbușească, soluția nietzscheeană a extazului vital — „singura cunoaștere” —, în care „eternitatea vieții să devină din iluzie credință”[3]. Căci, în fond, nu e cu putință să fii creștin, când ieșirea din lume (cu care Cioran va fi mereu de acord) nu se poate face decât renunțând la orgoliu[4], morală imposibilă, chiar dacă uneori dezirabilă, pentru gânditorul franco-român.

Critici vitaliste. Față de extazul propus de creștinism, cu stricte vectorialități transcendente, extazul acestei lumi a fost compromis, ceea ce pentru un gânditor din familia lui Nietzsche și Rozanov cum e Cioran — *i. e.* a unora care „așteaptă mântuirea fără transcendență”, căutând extazului un sens imanent — devine unul dintre cele mai bune prilejuri de critică.[5] „O religie a consolării care nu consolează”[6], creștinismul n-a făcut decât să adâncească într-atât nefericirea oamenilor, încât nimeni nu va cunoaște vreodată cât de departe a mers pe această cale.[7]

În plus, argumentează neîmpăcat Cioran, suferințele hristice au fost inutile, fapt vizibil din continuitatea suferințelor omului și *după* jertfa crucificării, altfel cum s-ar justifica suferințele *actuale*?

---

[1] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 71.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 103.
[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 144.
[4] *Ibidem*, p. 222.
[5] Cioran, „Creștinismul și scandalul care l-a adus în lume”, *art. cit.*
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*

„Iisus n-a suferit pentru toți oamenii; căci dac-ar fi suferit atât de mult pe cât se spune, după el n-ar fi trebuit să mai existe dureri. Ori se pare că toți oamenii care au venit după Iisus, fără să fie salvați prin suferința lui, n-au făcut prin chinuri decât să adauge contribuția lor la infinitul suferinței umane, pe care Christos nu l-a putut realiza."[1]

E de reținut caracterul eminamente negativ pe care Cioran îl acordă suferinței atunci când aduce critici creștinismului, cantonându-se doar în *nonsensul* ei și trecând sub tăcere celelalte sensuri majore pe care le-am analizat într-un capitol anterior: sensul inițiatic al suferinței, precum și transformarea ei într-o veritabilă definiție a omului. Ambele pun în discuție validitatea criticii cioraniene, dar cum contradicțiile nu sunt pentru Cioran o piedică în derularea gândirii sale, nu ne vom cantona în această contraargumentare. Ca un veritabil *actor metafizic*, Cioran se ascunde în spatele unui anumit sens, al unei anumite zone de gândire, pentru a-și putea susține negațiile, jucându-și rolul cu un patos care frizează excesul. De aceea cabotinismul și histrionismul nu-i sunt străine, chiar dacă nu reușesc să-i anuleze *sinceritatea* — ciudată, literară, semănând uneori mai mult cu verosimilul și coerentul, decât cu realitatea. Iată ce scrie, în aceeași ordine de idei a incapacității anulării suferințelor actuale printr-o suferință generică, într-un articol din tinerețe:

„Fiecare om își poartă destinul său fără ca altul să-și poată lua vreo responsabilitate, întocmai cum în suferință ești singur, nimeni altul neputându-și-o lua asupra lui. Acela care s-a crezut mântuitorul lumii a fost mai mult decât iluzionat când a conceput o răscumpărare a păcatelor sau o preluare a suferințelor oamenilor. Cu cât suntem mai fericiți astăzi, dacă s-a jertfit pentru noi? Mântuire? Dar mântuirea este o iluzie și o imposibilitate. Concepția creștină a durerii este plină de iluzii, căci a suferi pentru suferințele lumii este tot atât de ineficace, ca și bucuria pentru bucuriile lumii. Ea nu a înțeles că nu se poate suferi pentru altul și că este inutil să scoți pe om din singurătatea durerii."[2]

---

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 23.

[2] Cioran, „Revelațiile durerii", *art. cit.*

Afirmam că sensul cu care operează Cioran atunci când vorbește despre suferință este unul predominant negativ, suferința e concepută ca nonsens și acest fapt poate întemeia criticile la adresa unei religii care i-a acordat semnificații cardinale.[1] Când însă Cioran înțelege să acorde totuși suferinței sens, el nu se va opri la sensurile medii, ci va arunca lancea până în ceruri, arătând, la fel ca în concepția creștină, că suferința apropie de Dumnezeu. Asemănările însă se opresc aici. Autonomă în această adâncă semnificație, suferința fiecăruia devine o cale, invalidând orice mijlocire, chiar atunci când această mijlocire face apel tot la suferință:

> „Numai în marile suferințe, în care ești *prea aproape* de Dumnezeu, îți dai seama ce zadarnic e rolul de mijlocitor al Fiului său și ce destin minor ascunde simbolul acelei Cruci”[2],

scrie Cioran în *Amurgul gândurilor*.

Cu alte cuvinte, fie că suferința este un nonsens, fie că i se concede sensul cel mai înalt, acela al apropierii de Dumnezeu, creștinismul este invalidat în fiecare caz: în primul, în numele suferințelor actuale, care invalidează jertfa de pe cruce; în celălalt, în numele autonomiei suferinței care nu are nevoie, pentru a-și atinge scopul prestigios, de niciun fel de mijlocire.

Resimțind odată cu trecerea anilor cum febrele sale sunt tot mai reci, Cioran preconizează despărțirea de creștinism și chiar de mistici[3], lipsit fiind de „deznădejdea iubitoare” pe care trebuie să o ai pentru a fi bun creștin.[4]

Critici estetice. O altă categorie de critici sunt cele din perspectivă estetică, acolo unde se cantonează Cioran, în mod natural, dat fiind talentul lui, talent care, condimentat cu nihilism și îndoială, va găsi creștinismului tot felul de minusuri. Nu putem

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 183.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 171.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 183.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 79.

să nu ne întrebăm, fără a putea răspunde, dacă absența frumuseții din creștinism este cea care face imposibilă dragostea pentru Iisus Hristos, dragoste admirată de Cioran atunci când vorbește despre mistici, sau raportul poate fi explicat invers, lipsa iubirii făcând imposibilă vederea frumuseții religiei în care s-a născut? Dacă s-ar fi născut budist, ar fi rămas budist, declară el în *Mărturisiri și anateme*[1]; dar născându-se creștin, a încetat să mai fie „încă din prima tinerețe". Apoi continuă:

> „... pe atunci, mai mult decât azi, aș fi împins mai departe — dac-aș fi cunoscut-o — blasfemia pe care Goethe, în chiar anul morții sale, a lăsat-o să-i scape într-o scrisoare către Zelter: «Crucea e tot ce poate fi mai hâd sub soare»"[2].

Dincolo de apetitul pentru blasfemie, care va șoca pe mulți dintre contemporani, e interesant acel „mai mult decât azi", pentru că trimite la o anumită dinamică în raporturile lui Cioran cu creștinismul, o dinamică descendentă în intensitatea negațiilor și refuzurilor, și deschide calea spre *atitudinea ambivalentă*, în care neutralitatea și chiar afirmația (de bună seamă cu mult mai temperată decât contrariul ei) își pot afla locul.

Până vom încerca să le surprindem și pe acestea, pentru ca tabloul risipit și excesiv al contradicțiilor cioraniene să fie cât mai vizibil, să mai adăugăm că, tot în numele axiologiei proprii, în care, spre deosebire de tripartiția lui Kierkegaard, estetica ocupă locul prim, stilistul de limbă franceză va recunoaște preferința lui pentru dimensiunea *literară* a dramei religioase creștine, și tristețea de a nu se fi ridicat la rangul unei tragedii antice:

> „Ce frumos erou de tragedie ar fi fost Isus, dacă și-ar fi încheiat drumul pe cruce, fără să mai învie! Latura lui divină a văduvit literatura de un subiect minunat. El împărtășește soarta estetic mediocră a tuturor celor *drepți*"[3].

---

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 47.
[2] *Ibidem*.
[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 94.

Critici religioase. Comparând creștinismul cu alte religii, Cioran a remarcat adeseori supremația celorlalte, aducând argumente dintre cele mai diferite. În acest sens, câștig de cauză au gnosticismul, iudaismul, budismul, taoismul sau păgânismul, care au însă meritul că la umbra lor încă poți să-ți mai tragi sufletul. Nu se poate spune același lucru despre creștinism, pe care Cioran îl vede, de astă dată intolerant, amintind polemicile apologeților, „apogeu al genului bilios"[1], discreditabile în ochii gânditorului. În fond, crede el, omul nu e așa cum susținea Tertulian, în mod natural creștin, ci „*în chip firesc păgân*"[2]. Cioran nu este consecvent, firește, pentru că dacă odată are nevoie de intoleranța creștină pentru a-și clama acuzațiile, în alte cazuri cerințele se modifică, așa cum se întâmplă în comparația cu religia intransigentă a Vechiului Testament, când creștinismul e acuzat, dimpotrivă, de prea multă toleranță:

> „Cei din Vechiul Testament știau cum să intimideze cerul, îl amenințau cu pumnul: ruga era o ceartă între creatură și creator. A venit Evanghelia de i-a împăcat: e greșeala de neiertat a creștinismului"[3].

În fața Antichității, creștinismul e oricum defavorizat axiologic, cel puțin dintr-o perspectivă personală:

> „Creștinismul îmi este inutil. Cu excepția a două-trei puncte (care?), el reprezintă un regres în raport cu Antichitatea. Douăzeci de secole *pierdute*"[4].

De altfel Cioran își recunoaște creștin doar fondul, în rest, așa cum îl combătea și pe Tertulian, se simte păgân.[5]

Critici creștine. Creștinismul poate fi criticat, cum am văzut, din multe unghiuri de vedere, iar Cioran nu evită niciunul care

---

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 28.
[2] *Ibidem*, p. 36.
[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 79.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 57.
[5] *Ibidem*, p. 69.

i-ar putea favoriza vociferările. Paradoxal, ajunge chiar *să critice creștinismul în numele creștinismului*, ceea ce, să recunoaștem, este o performanță. Să analizăm un fragment dintr-un articol de tinerețe:

> „Creștinismul n-a menajat deloc omul. *Mila, sentiment creștin, mă face să-l apăr de atacurile creștinismului* (s.n.). Atât timp cât omul va mai fi hărțuit de ideea și de conștiința obsedantă a păcatului, rămâne o ființă condamnată. Sentimentul păcatului este cel mai blestemat dintre sentimentele profunde. Creștinismul nu trebuie să ne facă mai nefericiți, ca în schimb să ne dea mai multe iluzii într-o cădere mai mare. Nu e plăcut să fii creștin."[1]

Aici fraza subliniată elimină orice echivoc al intențiilor autorului. Numai că, felul în care continuă, neputând rămâne până la capăt într-o postură atât de paradoxală, ce se dovedește doar bobârnacul inițial pentru a produce dinamica invectivelor cioraniene, revine la o critică umanistă, ce recuză păcatul, adevărat agent al nefericirii creștine. Paradoxalul autor folosește din creștinism doar atât cât are nevoie pentru a se întoarce împotriva lui cu o putere sporită.

Critici neargumentate. Când violența acuzelor atinge apogeul, Cioran nu mai argumentează nici în felul insuficient, dar penetrant, al paradoxului, ci proclamă pur și simplu, blasfemator și indiferent la probe, așa cum se întâmplă în cazul atacului la adresa lui Iosif:

> „Cea mai compromisă persoană din istorie este Iosif, tatăl lui Iisus. Creștinii l-au aruncat pe o linie moartă și l-au făcut de râsul bărbaților. De-ar fi spus el o singură dată adevărul, fiul ar fi rămas un evreu obscur. Triumful creștinismului își are originea în lipsa de orgoliu a unei virilități. Imaculata Concepțiune pleacă din pietatea unei lumi întregi și din lașitatea unui bărbat"[2].

[1] Cioran, „Creștinismul și scandalul care l-a adus în lume", *art. cit.*
[2] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 32.

Prezumția lui Cioran este aceea a vinovăției lui Iosif, pe care o susține fără dovezi, construind apoi, deasupra ei, eșafodul pe care creștinismul este decapitat.

Nu altfel stau lucrurile într-un paragraf din *Silogismele amărăciunii*, unde găsim următorul fragment: „De două mii de ani Isus se răzbună pe noi pentru că nu a murit pe o canapea"[1]. O simplă afirmare, ce mizează pe forța de expresie și pe conținutul blasfemator, și care, încă o dată, ne oferă o imagine a felului în care Cioran se abandona, în scris, oricărui fel de exces, chiar atunci când fraza rămânea, din punct de vedere argumentativ, mai curând la nivelul strigătului decât al silogismului. Tot aici găsim o constatare simplă, de aceeași factură: „Sunt atâția ani de când mă descreștinez *văzând cu ochii*"[2].

Neutralități, concesii, admirații

După toată această expunere ar trebui să conchidem atitudinea profund negativă a gânditorului față de creștinism, punctată cu blasfemii și anihilări, susținută de un cabotinism superior, datorită stilului, dacă am uita că paradoxul și contradicția sunt pentru Cioran condiții ale scrisului însuși. În această ordine de idei vom încerca să dăm cuvântul și părții adverse și să analizăm locurile în care apar neutralitățile, concesiile și, de ce nu, admirațiile lui Cioran față de religia din care provenea. Firește, pentru un gânditor pesimist, în care nihilismul și îndoiala fac casă/paradoxuri bună/bune, această latură nu e la fel de impresionantă ca cea opusă, am mai spus-o. Să-i cunoaștem însă anvergura, cu atât mai mult cu ea este recunoscută de comentatorii lui Cioran. Iată, de pildă, ce scrie Eugen Simion, comentând *Lacrimi și sfinți*:

> „Nu îndrăznesc să spun că filozoful are clipe de pietate creștină, dar, realmente, meditația coboară din când în când tonul și încetinește rit-

---

[1] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 81.
[2] *Ibidem*, p. 85.

murile în așa fel încât în discursul cioranian se aude șoapta unei rugăciuni. Este, în fond, ritmul psalmilor arghezieni”[1].

Neutralitate. Să pornim de la neutralitatea lui Cioran față de creștinism, lucru rar datorită subiectivității virulente cu care este înzestrat. Neutralitatea apare în comentariile pe care Cioran le face anumitor cărți, așa cum se întâmplă în articolul „Simon Frank: «Gestalt und Freiheit in der griechischen Ortodoxie»”[2]. E ca și cum Cioran ar scrie pentru a înțelege, într-un mod impersonal, cu ton de recenzie, așa cum n-o va mai face niciodată. Iată un fragment:

„În ontologismul creației ortodoxe, valoare și existență nu constituiesc o dualitate ireductibilă ca în concepțiile idealismului axiologic, ci ele sunt identice. Adevărul și mântuirea sunt identice cu existența adevărată. Pentru filozofia idealistă a Occidentului, tendința, năzuința înspre valoare sau înspre Dumnezeu este esențială; pentru ontologismul ortodox, existența, ființarea în Dumnezeu constituie singura posibilitate de realizare.”[3]

Acest mod de discurs, este foarte impropriu lui Cioran, și va nu va mai apărea aproape deloc în felul în care-și va concepe textele, chiar atunci când în cauză vor fi alte cărți, sau alte personalități, așa cum reiese din *Exerciții de admirație*. Îl mai regăsim însă în *Caiete*, atunci când compară asceza creștină, întotdeauna însoțită de credință, cu cea a exercițiilor yoga, asceză în sine, care în ochii unui creștin apare mai degrabă ca aberație sau nihilism[4], și, de asemenea, într-un fragment din *Sfârtecare*, provocat totuși de un argument al celor ce susțin că Hristos n-a fost un înțelept.

„Cristos n-a fost un *înțelept*, s-a susținut; stau mărturie cuvintele pe care le-a rostit la Cina cea de Taină: «Să faceți lucrul acesta în amin-

---

[1] Eugen Simion, *Fragmente critice*, p. 57.

[2] Cioran, „Simon Frank: «Gestalt und Freiheit in der griechschen Ortodoxie”, *Revista teologică*, an XXI, nr. 11-12, noiembrie-decembrie 1931, pp. 448-449, acum în *Singurătate și destin*, pp. 34-36.

[3] *Ibidem.*

[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 122.

tirea mea.» Or, înțeleptul nu vorbește niciodată în nume propriu: înțeleptul este impersonal. // Să admitem. Numai că Isus n-a pretins că e un înțelept. El se considera un zeu, și pentru asta era nevoie de un limbaj mai puțin modest, adică de un limbaj personal tocmai."[1]

Pe lângă acestea vom găsi la Cioran și momente în care *va tinde către neutralitate*, epuizat în urma negațiilor extreme, care-i vor trezi chiar remușcări:

„Am atacat creștinismul în toate cărțile mele. Îmi dau seama însă că nu-l mai urăsc, că nu mai am sentimente *tulburi* în raport cu el, ba chiar am oarecari remușcări că l-am vorbit de rău"[2].

E, într-un fel, un soi de oprire pe drumul care pendulează între negație și admirație, la care Cioran va ajunge uneori, după cum vom vedea mai jos, chiar dacă lucrul pare surprinzător. De altfel el se simte legat de creștinism prin mai multe elemente, ca într-un fel de legătură ereditară, de care încă nu se poate rupe, cel puțin în tinerețea scrierii cărții *Lacrimi și sfinți*:

„Sunt în mine elemente creștine, prea creștine: tentația cerșetoriei, a deșertului și accesele demente de milă. Expresii diferite ale renunțării. Toxinele creștine ne-au lăsat în sânge otrava unui absolut care ne taie respirația, dar fără de care nu mai putem trăi"[3].

O ereditate la care Cioran se referă într-o manieră ambivalentă.

Admirație. Iată-ne ajunși în punctul în care vom încerca să susținem admirația lui Cioran față de creștinism, ceea ce, trebuie să recunoaștem, constituie o latură destul de slabă a excesului cioranian. Exercițiile de admirație creștină, atunci când nu sunt în mod ironic negații pe dos („Ceea ce-mi place în creștinism e latura morbidă. Este dezechilibrul instituționalizat"[4]), au la bază

[1] Cioran, *Sfârtecare*, pp. 85-86.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 356.
[3] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 189.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 383.

anumite trăsături negative, cărora hermeneutica cioraniană le oferă prețuire. Așa se întâmplă, de exemplu, în cazul singurătății lui Hristos:

> „«Vulpile au vizuini și păsările cerului au cuiburi; dar Fiul omului n-are unde-și odihni capul» (Luca, 9, 10). — Mărturisirea aceasta a lui Iisus — și care întrece ca nivel de singurătate Ghethsemanii — mi-l apropie mai mult decât toate dovezile de iubire care i-au asigurat un credit cvasi etern printre muritori. [...] Ultimul cerșetor e un proprietar față de rătăcirea pământească a lui Iisus. Oamenii l-au răstignit chiar pentru a-i găsi un *loc* și lui, pentru a-l lega cumva de spațiu. Decât ei n-au observat că pe cruce capul se odihnește în direcția cerului sau în tot cazul mai mult pe cer decât pe pământ. Și *Învierea* ce e ea dacă nu proba că un Dumnezeu nici mort nu se poate odihni în lume și ca el orice om ce nu mai este om?”[1]

În gura lui Cioran o atare mărturisire este de-a dreptul surprinzătoare, nu doar fiindcă se arată admirativă față de Dumnezeul-Om, ci fiindcă, în ultima frază, admirația se extinde și asupra creștinilor, a acestor neoameni incapabili de odihna în lume.

O altă mărturie a admirației lui Cioran, de data aceasta față de ortodoxie, vine din *Caiete*.

> „2 octombrie. Jackson Mathews m-a dus azi-dimineață la biserica rusă din strada Daru. Mișcat, răscolit adânc de slujbă, de *voci*. E prima oară în viață când am simțit oarecare mândrie că sunt *ortodox*.”[2]

O mărturisire scurtă, cu care vom trece la *adeziunile* lui Cioran față de creștinism.

Adeziune. Adeziunea lui Cioran față de creștinism nu este o adeziune adevărată. Mai degrabă necredincios, decât credincios, el nu și-o exprimă niciodată sub forma unei declarații nechivoce, ci ori e parțială, ori survine, în mod sceptic, în urma unor atacuri vehemente, menite să cadă, în cele din urmă, în în-

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 69.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 108.

doială. Am văzut că Cioran n-a renunțat niciodată la potențialul explicativ al mitului căderii originare din Paradis. „Cât voi trăi, voi crede că natura noastră e decăzută. De aceea nu voi putea niciodată s-o rup total cu *esența* creștinismului”[1], notează el. E o necesitate pentru că, fără o asemenea explicație, realitatea răului universal ar fi de neînțeles (Cioran nu poate crede, în mod budist, în *iluzia răului*, în ciuda admirației pe care o are față de această religie). Tot în *Caiete* aflăm câteva mărturii despre stările de după scrierea unui articol împotriva creștinismului, care se convertesc în adeziuni spontane:

> „Terminat de scris un articol împotriva creștinismului; la sfârșit mi-a fost cu neputință să nu regret, și să o spun, năruindu-mi prin asta întregul edificiu al textului. M-am convertit aproape întotdeauna la ideile pe care mai întâi le-am atacat (*Iron Guard*, vai!)”[2];

sau, de asemenea:

> „Terminat un articol *împotriva* creștinismului. Sfârșesc, ca întotdeauna, prin a adopta cauza pe care am atacat-o cu atâta virulență, și trec în tabăra adversă”[3].

Adeziuni spontane, provenite din „atitudinea extremă”, din pactul cu polaritatea exceselor și din incapacitatea de a rămâne în *unul* din ele.

O adeziune deplină a lui Cioran la creștinism se realizează doar în câmpul imaginației, înapoi în timp, și-l face să nu se ierte pentru ea. Este vorba despre faptul că, dacă ar fi trăit la începuturile creștinismului, Cioran e convins că ar fi făcut parte dintre devoții cei mai fervenți ai noii religii:

> „Dacă aș fi trăit la începuturile creștinismului, aș fi căzut, mă tem, pradă seducției lui. Urăsc acest simpatizant, acest fanatic ipotetic, nu-mi iert aderarea de acum două mii de ani...”[4]

---

[1] *Ibidem*, p. 11.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 316.
[3] *Ibidem*, p. 317.
[4] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, pp. 48-49.

Textul nu poate să nu trezească zâmbetul și, desigur, el funcționează mai mult ca o distanță a lui Cioran față de creștinism, decât ca o aderare, de vreme ce una e *actuală*, în vreme ce de cea de-a doua îl despart două mii de ani.

Cu toate acestea, există momente când creștinismul îl ajută în mod real pe Cioran. Sunt momentele de suferință datorate lipsei stării de sănătate, în care doar religia creștină se dovedește suficient de consolatoare:

> „... îmi propusesem să fac apologia politeismului, plasându-mă pe poziția toleranței, adoptând un punct de vedere aproape politic deci; apoi, *profitând* de problemele mele de sănătate, ca și de revenirea vechilor angoase, creștinismul m-a ajutat, firește, să le îndur; păgânismul e prea exterior, nu oferă nimic care să ne poată ușura pe culmile nemângâierii”[1].

Ce dovedesc toate aceste momente de adeziune? Faptul că ele sunt incomplete, că adeziunea lui Cioran nu este niciodată deplină, ci conjuncturală, în măsura în care nu provine dintr-o atitudine interioară stabilă, imposibilă pentru autorul *Demiurgului cel rău*. Prin urmare, aceste luări de poziție dovedesc mai degrabă pendularea lui Cioran între extreme și incapacitatea de fixare, decât existența unei credințe, înlocuită la el prea des cu îndoiala, mereu prezentă, la sfârșitul vreunui da. Așadar, față de creștinism poziția lui Cioran este ambivalentă, cu mențiunea că latura negativă este cu mult mai reliefată decât cea pozitivă.

Orientul religios

„În interiorul cadrului creștin ca referință permanentă, tânărul Cioran a fost amator de emoții mistice, iar adultul s-a lăsat sedus de dualismul gnostic, dar și ușor pătruns de mult mai revigoranta și relativizanta înțelepciune orientală”[2], scrie Simo-

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 317.

[2] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, p. 144.

na Modreanu. Într-adevăr, înainte de a ataca probleme precum credința, sfințenia sau Dumnezeu, e nevoie de acest scurt intermezzo prin gândirea religioasă a Orientului, dat fiind că Cioran a căutat uneori izbăvirea sau argumentarea în ea.

India. Față de creștinism, care nu e aplicabil în afara credinței, cerând așadar raporturi complicate cu un zeu personal, budismul e de mare ajutor, indiferent de credințele pe care le ai. Făcând apel doar la meditație, budismul e pentru Cioran cu mult mai atractiv.[1]

Gânditorul din mansarda pariziană se lasă impresionat de filosofia hindusă, dar este incapabil de a se ridica până la cerințele ei, din cauza naturii sale temperamentale și felului occidental de a fi, lipsit de detașare.[2] Gândirea indiană este atrăgătoare fiindcă urmărește eliberarea, aflându-se la mare distanță de filosofia greacă, dezamăgitoare în opinia lui Cioran, fiindcă umblă doar după adevăr, cu excepția lui Pyrrhon, Epicur și a altor câțiva „inclasificabili".[3]

Dar pentru a adopta o doctrină exotică e nevoie de integralitate, or Cioran e incapabil, ca majoritatea occidentalilor, de aceasta.

> „Ca să te identifici cu o doctrină venită de departe, ar trebui s-o adopți integral. Ce noimă are să aderi la adevărurile budismului, dar să respingi metempsihoza, care e însăși baza ideii de renunțare? Să subscrii la Vedanta, să accepți doctrina irealității lucrurilor, dar să te porți ca și cum ele ar exista? Inconsecvență inevitabilă pentru orice spirit crescut în cultul fenomenului. S-o recunoaștem: avem *fenomenul* în sânge."[4]

Fără credința în transmigrație, omul occidental nu are la ce să pună capăt, niciun lanț al reîncarnărilor nu trebuie oprit. Diferență majoră, când pentru un budist coșmarul este „perspec-

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 81.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 14.
[3] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 9.
[4] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 12.

tiva altor existențe", în vreme ce pentru noi, tocmai dimpotrivă, oprirea acestei existențe unice și finite. Îndoiala cioraniană se exersează mai departe, așa cum se întâmplă în proximitatea oricărei adeziuni, chiar când are conștiința că ea, după cum spune un fragment din Bhagavadgita, îl pierde pe om și pentru lumea aceasta și pentru cealaltă.[1] Nevoia de budism rămâne la Cioran o constantă, după cum mărturisește în *Caiete*[2], făcându-l uneori să repurteze chiar succese întru ale detașării. (Ilustrativ pentru acest fapt stă episodul de la frizerie, unde nervos că un ucenic l-a tăiat de la bun început lângă ureche, se ridică să plece dar apoi își înfrânge pornirea, spre mulțumirea lui: „Pentru o ființă nevricoasă ca mine e o victorie. Nu degeaba am citit literatură budistă: din ea am învățat orgoliul de a-mi învinge propria natură"[3].) Dar această nevoie de budism n-a dus niciodată la o convertire, chiar dacă Cioran face parte dintre cei ce au vorbit despre această religie în termeni admirativi.[4]

China. Fascinat de posibilitatea eliberării și a detașării, încercând să practice în felul lui o mulțime de mici renunțări, Cioran a fost atras și de gândirea Chinei, așteptând și din partea ei reușita pe calea distanțării de lume. Cu toată admirația lui, acea inaderență a occidentalului față de doctrinele Orientului îl face pe Cioran să constate, din nou, imposibilitatea asumării ei:

> „Să încerci o cură de ineficacitate — scrie el —, să pătrunzi învățătura maeștrilor taoiști — doctrina renunțării, a neîmpotrivirii, a suveranității absenței; să pășești, urmându-le pilda, pe calea conștiinței ce nu se mai luptă cu lumea și se mulează pe orice, ca apa, elementul lor predilect, — la toate acestea noi nu vom ajunge nicicând, oricâtă silință ne-am da. Ei condamnă și curiozitatea, și setea noastră de durere..."[5]

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 114.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 313.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 19.
[4] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 157.
[5] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 6.

Cum însă să fie posibilă trăirea vieții altfel decât cu intensitate? Chiar dacă e convins că în materie de înțelepciune, Tao deține „primul și ultimul cuvânt”, Cioran îi este refractar în mod instinctual, din pricina *devenirii*, caracteristică unuia născut în cultura Occidentului.[1]

La fel ca în cazul creștinismului, admirațiile cioraniene față de religiile Orientului, în special taoismul, hinduismul și budismul, admirații mult mai intense decât în cazul religiei părinților săi, sunt mereu contracarate de neputințele organice, instinctive, pe care practicile devenirii, ale curiozității, le-au creat în ființa omului occidental. Nu se poate vorbi despre ambivalență în acest caz, pentru că niciodată Cioran nu-și manifestă anatemele așa cum o face împotriva creștinismului, ci, atunci când se distanțează, o face cel mult cu ironie, sau cu autoironie. Am putea vorbi mai curând despre incompatibilitate, sau poate despre incapacitatea lui Cioran de a se fixa într-o singură atitudine, minat de îndoială cum este. Și aici, pendulează între admirație și constatarea eșecului în a urma o cale, între o admirație purtând deja în ea carențele îndoielii și neputința de a îmbrățișa o doctrină care să-i aducă eliberarea, datorită eredității creștine, temperamentului febril, atitudinii extreme care funcționează și în acest caz ca indecizie.

Credința

Despre credință

Cioran, acest „incredule convertisseur”[2], „are nevoie de Biserică mai mult decât credinciosul, deoarece nimeni nu-l stimulează atât de mult ca dreapta credință”, vocația sa adevărată fi-

[1] *Ibidem*, p. 8.

[2] Jean François Ravel, „Le vice cache de Cioran”, în *Le Point*, nr. 752, *apud* Dan C. Mihăilescu, „Călătorie cu anatema”, *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 1-2, 1998, acum în *Scriitorincul*, p. 45.

ind „cea de eretic”[1]. După propria mărturisire, el nu poate fi încadrat în acel dualism lume – suflet, în care câștigarea unuia înseamnă pierderea celuilalt, pentru că a „reușit” mai mult: le-a pierdut pe amândouă.[2]

Credința, în opinia lui Cioran, nu ține de voință, fiindcă nu oricine *vrea* să creadă poate, în mod efectiv, să-și realizeze această voință. Între a vrea să crezi și a crede este o distanță pe care omul nu o poate parcurge, ci, asemenea bolii sau darului, ea e fie o damnare, fie o binecuvântare. Vorbind despre cei care încep să creadă, care fac saltul de la necredință la credință, Cioran afirmă:

> „Unul s-a convertit la o simplă chemare: credea fără să fie conștient de propria-i credință: când a devenit conștient, s-a călugărit. Altul a cunoscut toate chinurile: au încetat în fața unei lumini neașteptate. Nu poți *să vrei* credința; ca și boala, se strecoară în tine sau te lovește dintr-o dată; nimeni nu-i poate porunci; și e absurd s-o dorești, dacă nu-i ești predestinat. Ești credincios sau nu ești, așa cum ești nebun s-au sănătos la minte”[3].

Deși nu face parte dintre cei care au primit acest dar, Cioran știe despre credință multe lucruri, învățate din conviețuirea cu literatura misticilor sau din acele pauze ale îndoielii, când se poate presimți ceea ce ar putea-o anula, în virtutea experienței misterului. Datorită nuanțelor pe care drumul de la credință la necredință le presupune, Cioran se apropie de credință și are acces, prin înțelegere, la anumite grade ale ei, insuficiente pentru a fi numit credincios, dar permițându-i, totuși, dintr-o apropiere maximă, din proximitatea misterului, să facă remarci asupra credinței, printr-un fel de extrapolare ce pune pe același plan misterul pur și simplu și misterul credinței:

> „Sentimentul religios se reduce la sentimentul omniprezenței divinului. Misterul însă nu-l *simțim* întotdeauna. Cel mai adesea nu-l percepem decât intermitent, din când în când. Așa se face că avem puseuri

[1] Fernando Savater, *Cioran ou le dernier homme*, p. 79.
[2] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 96.
[3] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 154.

de religiozitate. Nu există o *stare* religioasă durabilă. Cel mai adesea credinciosul *își amintește* că e credincios: știe că este, chiar când credința-i pare stinsă ori pierdută."[1]

Într-un fragment din *Caiete* Cioran declară chiar că este de acord cu părerea lui Karl Barth asupra faptului că nici voința nu este anulată prin credință, nici inteligența:

„E justă remarca lui Karl Barth potrivit căreia credința nu ucide voința ci o pune în mișcare. // Și, mai notează el, nici nu sufocă inteligența, ci și-o aservește."[2]

Această viziune afirmativă a credinței, în care e greu să-l recunoști pe Cioran, e totuși prezentă în opera lui, chiar dacă sub forma unei simple notații și pare a fi mai curând o neutralitate, decât o afirmație. Oricum, un lucru e clar, Cioran se miră de ce *este* credința, chiar dacă, momentan, preferă să se păstreze în obiectivitatea unei simple constatări.

Credința e mai degrabă inacțiune decât acțiune, ceea ce înseamnă, pe de o parte, o anulare a vieții, la fel ca în cazul gândirii, iar pe de alta parte, o slăbire a capacității de creație. Nu e greu să constatăm că, având asemenea idei, orgoliul de creator al lui Cioran nu putea să nu se situeze de partea necredinței:

„Creatorii nu pot fi religioși. Ca să crezi îți trebuie o pasivitate completă față de lume și o furie nestăpânită pentru tot ce nu e ea. Atunci când te angajezi în creație, pierzi distanța față de valorile vieții și te asimilezi lor. Un om care vrea să creadă, nu trebuie să *facă* nimic. Nici un om activ n-a crezut efectiv în Dumnezeu. Și n-a crezut, fiindcă, n-a avut *timp*. Căci pentru a crede nu poți să pierzi o singură clipă în afară de Dumnezeu. Între viață și credință este o prăpastie insurmontabilă."[3]

Faptul de a opune credința și creația, una ca fiind în afara vieții, cealaltă ca fiind întru viață, este semnificativ pentru pa-

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 251.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 313.

[3] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 97.

radoxalul Cioran, cel care afirma că spiritul și viața sunt contradictorii. Credința, în măsura în care e spirit, se înscrie foarte bine în distincția destul de regulat făcută a lui Cioran, dar creația, care este viață, după cum reiese din sfârșitul acestui fragment, situându-se, cu alte cuvinte, în afara valorilor spirituale, este un lucru mai greu e acceptat. Dacă ar fi consecvent, Cioran ar fi nevoit să tragă o asemenea concluzie. Cum nu este, și jocul lui în proximitatea antinomiilor este pe deplin asumat, Cioran poate susține o dată diferența dintre creație și viață, altă dată echivalența lor. De data aceasta, importantă este criticarea credinței din perspectiva vieții, oferind această definiție care-i subliniază deficiențele.

Scutindu-te să mai crezi în altceva[1], oferindu-ți așadar un spațiu ferm trasat, credința este pentru Cioran o formă de nebunie pe care societatea n-a sancționat-o ca atare, iar în afara ei, totul e permis, cum permisă i se părea falsificarea de bani practicată de Diogene. În acest punct, Cioran e dostoievskian și se aseamănă lui Ivan Karamazov, pentru care neexistența lui Dumnezeu implica aceeași concluzie amorală — permisivitatea absolută. „Orice om care nu crede în adevărul absolut are drept să falsifice totul”[2], scrie el, *deși* credința este o formă de nebunie, după Cioran, întrucât cel ce crede este un nebun care n-a înnebunit, un nebun fără nebunie, așa cum pot exista bolnavi fără boală.[3] Spunem „deși” pentru a semnala că nebunia aceasta stranie a ajuns să susțină o etică, altfel lipsită de fundamente!

Dacă acestea ar fi principalele modalități în care Cioran ne vorbește despre un *ce este* al credinței, să vedem acum în cel fel se naște credința. Am menționat mai sus ideea darului care poate ocoli pe anumiți oameni, așa cum s-a întâmplat cu Cioran. În plus, nu adevărul unei credințe este cel ce convinge — din acest unghi de vedere existând o echivalență completă, toa-

---

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 36.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 8.
[3] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 184.

te credințele fiind adevărate —, ci o forță obscură ce reușește să creeze atașamentul față de credință, să ofere credința:

> „Dacă se întâmplă ca această forță să ne părăsească — scrie Cioran —, iată-ne înde noi cu ceea ce rămâne din persoana noastră: prostrația și dezastrul."[1]

Credința atrage, de asemenea, și fiindcă propune o umilință mai acceptabilă, umilința în fața unui zeu, iar nu în fața unui „hominid"[2], o atitudine care, deși agreată de Cioran, nu poate să-l ducă până la împlinirea ei, credința rămânându-i, în cea mai mare parte a vieții, un dar refuzat. Să vedem în continuare care sunt negațiile pe care Cioran le ridică împotriva credinței.

Întâmpinări negative

Mirajul credinței nu-l prinde pe Cioran, el rămânând doar la prima parte a revelației misticului și anume la cea care susține că „*totul e nimic* (s.a.)"[3], fără a ajunge și la jumătatea luminoasă care ar trebui să umple acest vid. Astfel încât, în locul credinței găsim doar o luciditate întunecată care va exclama: „Ce păcat că pentru a ajunge la Dumnezeu trebuie să treci prin credință!"[4]

Mai atras de vid, decât de ființă, Cioran face din acesta un fel de „substitut de credință"[5], după cum susține Simona Modreanu, refuzându-o sau fiind refuzat de ea. Absența credinței nu-i o tară, de vreme ce „Religios e acel ce se poate lipsi de credință, dar nu de Dumnezeu"[6], pentru că de Dumnezeu Cioran are mereu nevoie, dar de credință nu, după cum scrie în *Caiete*.[7] De fapt, s-ar

---

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 53.
[2] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 179.
[3] *Ibidem*, p. 15.
[4] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 71.
[5] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, p. 152.
[6] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 135.
[7] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 263.

putea spune că Cioran are nevoie de Dumnezeu tocmai pentru a nu avea obligația credinței:

> „… Absența credinței la Cioran, scrie Simona Modreanu, poate fi mai degrabă pusă pe seama unui deficit de admirație decât a lipsei de propensiune către transcendență, ca și a unei dorințe de posesie contrariate. Îl iubește, îl detestă, îl imploră sau îl batjocorește pe Dumnezeu atât timp cât Acesta îi aparține, atât timp cât îl poate circumscrie prin spiritul său polemic; dar dacă teologia oferă oricui șanse egale de « apropiere », dacă Dumnezeu a devenit « o demență permisă, oficială », atunci preferă să stea pe margine și să muște neîncetat, cu ciudă”[1].

Credința pe care o practică Cioran este deznădejdea, o „credință” ce i se pare înnăscută și pe care o poartă „în sânge”[2]. În fond, el nu crede, deși acesta nu este ultimul cuvânt al lui în materie de credință. „N-am credință, din fericire. Dac-aș avea-o, aș trăi cu teama stăruitoare că o pierd. Astfel, departe de a mă ajuta, n-ar face decât să-mi dăuneze”[3], scrie în *Despre neajunsul de a te fi născut*. În fața acestei posibilități de a pierde credința, Cioran nu resimte numai teamă, ci și sentimente contrare acesteia, după cum ne sunt dezvăluite într-un fragment cu accente ironico-luciferice: „Singurul motiv pentru care mi-ar fi plăcut să dobândesc credința: ca să o pot pierde.”[4] Tot în această notă teribilistă, Cioran își mărturisește înfumurarea excesivă de care s-ar face vinovat, dacă ar crede, fiind în stare să se plimbe pe stradă în pielea goală.[5]

Dar ce importanță are credința? Dacă Dumnezeu poate fi invocat și în absența ei, chiar dacă în invocări negative, certărețe, sfidătoare, cu accente de blasfemie, credința își dovedește inutilitatea, cel puțin din punctul de vedere al înțelegerii. „Cu ce aș fi mai câștigat dacă aș fi credincios, se întreabă el, de vreme ce-l pricep pe Meister Eckhart ca și cum aș fi?”[6]

---

[1] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, p. 49.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 203.
[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 176.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. III, 275.
[5] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 75.
[6] Cioran, *Sfârtecare*, p. 72.

Perpetua mișcare a lui Cioran între a crede și a nu crede, se desfășoară ca o seducție religioasă. Cu toate paradoxurile ei strălucite, Cioran nu se lasă însă sedus. Între nu și da, aproape mai degrabă de negație, decât de afirmație, credința lui Cioran e neîncetat subminată de alte nevoi, la fel de adânci, de înnăscute, ca, de pildă, cea a sfâșierii. Nevoia de a crede și nevoia de sfâșiere se opun[1], și nu e greu să ne imaginăm de partea căreia *cade* Cioran, cu toate că, pentru a se lăsa purtat în abisuri, el îi lecturează până la nesaț pe autorii religioși:

> „Sunt un necredincios care nu citește decât gânditori religioși. Motivul adânc este că doar ei s-au apropiat de anumite abisuri. La care laicii sunt refractari sau de care sunt incapabili"[2].

Cioran recunoaște necesitatea credinței, cu toate că, așa cum am văzut, nu crede. Recunoaște în același timp și imposibilitatea ei, așa cum îi stă bine unui autor paradoxal. Dar cu toate acestea este un dezamăgit, titlu cu care, lucid, se onorează. Nici Dumnezeu, nici demonul nu-l pot duce în iluzie, nu-i pot oferi amăgirea credinței. „În ce fel îi mai poate fi credința de ajutor unui credincios dezamăgit și de Dumnezeu, și de Diavol?"[3] se întreabă în *Silogismele amărăciunii*, prezentându-se mai întâi în hainele celui ce crede, pentru a putea sublinia apoi și mai mult distanța care-l desparte de credință, printr-o negație ironică specific cioraniană.

Nu în ultimul rând, Cioran este dezamăgit de cei care cred și care n-au ajuns sfinți, aceștia din urmă fiind singurii față de care Cioran manifestă admirație. Pe contemporanii tinereții lui îi condamnă fără drept de apel, trecându-i în rândul celor care vor să creadă, fără a crede cu adevărat, a celor ce dispun, așadar, doar de „voința de a crede"[4]. Acestor nedesăvârșiți în credință,

[1] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 163.

[2] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 238.

[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 85.

[4] Cioran, „Sensul culturii contemporane", *Azi*, an I, nr. 2, aprilie 1932, pp. 166-178, acum în *Singurătate și destin*, p. 72.

Cioran le opune cuvintele unui om umil și fără Dumnezeu, considerându-i pradă unui delir de grandoare, foarte criticabil. Iată cuvintele acestui om modest în numele normalității sale și împotriva delirului de grandoare al celorlalți:

> „Socotiți că în numele credinței vă veți învinge *eul*; de fapt, doriți să-l perpetuați întru veșnicie, durata aceasta neajungându-vă. Orgoliul vostru e mai rafinat decât toate lumeștile ambiții. Ce vis de glorie, asemuit cu al vostru, nu se arată a fi înșelăciune și fum? Credința voastră nu e decât un delir de grandoare tolerat de comunitate, pentru că merge pe căi ascunse și meșteșugite; dar unica voastră obsesie este pulberea care sunteți: lacomi de atemporalitate, persecutați timpul ce o împrăștie. Doar viața de dincolo e destul de cuprinzătoare pentru poftele voastre; pământul și clipele lui vă par prea fragile. Megalomania mânăstirilor depășește tot ce-au putut imagina delirurile somptuoase ale palatelor. Cel care nu-și acceptă neantul suferă de o boală a gândirii. Și, dintre toți, credinciosul este cel mai puțin dispus dintre toți să-l accepte. Voința de a dăinui, dusă atât de departe, mă înspăimântă. Refuz seducția nesănătoasă a unui Eu nesfârșit. Vreau să mă tăvălesc în condiția mea muritoare. Vreau să rămân *normal*”[1].

În plus față de acest elogiu adus omului muritor, alegător al finitudinii și împăcat cu normalitatea sa tragică, Cioran va adăuga și observația că diferențele dintre cei care cred și ceilalți sunt insignifiante. O atare constatare vine în contradicție cu distincția netă de mai sus, dar cum ambele sunt valide în măsura în care pot fi aduse ca argumente împotriva credinței, Cioran o va folosi în virtutea aceluiași drept de a se contrazice, pe care îl deține de la simplul fapt de a fi viu, *i. e.* contradictoriu:

> „Nu înțeleg cum poate dori un credincios să se întrețină cu altcineva decât cu Dumnezeu și să fie știut de oameni, când intimitatea *Celui ce este* ar trebui să-i fie de-ajuns. // Reputație, notorietate, glorie etc. — toate aceste fleacuri n-ar trebui să aibă sens decât pentru necredincioși. Credincioșii reacționează totuși la fel, ceea ce dovedește cu prisosință că nu putem scăpa de vechiul om.”[2]

---

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 98.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 224.

Spre deosebire de atitudinea din *Lacrimi și sfinți*, unde Cioran discuta doar cu excepționalul care se manifesta în domeniul credinței, în această mărturisire atenția se îndreaptă asupra credincioșilor care nu au ajuns la acel excepțional, dacă nu cumva, îndoielile lui Cioran, s-au propulsat până la a-l pune definitiv în discuție.

Afirmarea credinței și ambivalența

Aceasta nu înseamnă că Cioran, aplecat asupra credinței, nu deprinde unele „apucături" pe care le valorifică negativ, ca de exemplu refuzul total al acțiunii, identificat altădată la unii dintre mistici:

> „Din momentul în care crezi în Dumnezeu, orice ai face este prea puțin. Înțeleg foarte bine de ce unii mistici refuză total viața practică. Acțiunea este o ofensă adusă revelației"[1].

Și, cu toate că se fericește de faptul că nu are credință[2], îndoiala sceptică nu-i cruță nici această certitudine, făcându-l să vorbească în topica lui *nici... nici...* atunci când susține că:

> „Nu-i ușor să vorbești despre Dumnezeu când nu ești nici credincios, nici ateu: și este, fără îndoială, drama noastră a tuturor, inclusiv a teologilor, că nu putem fi nici una, nici alta"[3].

Îndoindu-se de propria revoltă pe care o va considera „o credință pe care o îmbrățișez fără să cred în ea"[4], precum altădată Stavroghin, personajul dostoievskian, Cioran nu este sigur nici de „nepăsarea față de mântuire": „Dacă aș fi sigur [...], aș fi de departe omul cel mai fericit din câți există".[5] Regăsim aici dru-

---

[1] Cioran, „Creștinismul și scandalul pe care l-a adus în lume", *art. cit.*

[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 176.

[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 80.

[4] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 15.

[5] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 168.

mul pendulărilor neîncetate între cele două extreme, între a crede și a nu crede, dar și rămânerea în indecizie, atât de naturală pentru un sceptic, atât de dureroasă pentru omul natural, mereu pradă fascinațiilor și iluzionărilor optimiste.

Într-un fragment interesant, despre „cavalerul scepticismului", după cum l-am numit mai sus, Cioran acceptă credința, însă în nuanțe care n-o lasă să fie veritabilă, invalidând-o neîncetat sau anulând-o, cu acel patos al paradoxului, propriu sieși. Chiar dacă scepticul a avut pietate dar a pierdut-o, el nu va mai putea niciodată s-o recupereze, motiv pentru care și credința lui, în cazul în care ar exista așa ceva, nu va mai păstra forma ei inițială, veritabilă. Scepticul, spune fragmentul cioranian,

> „... nu cunoaște pietatea, singurul sentiment capabil să salveze în același timp aparența și absolutul. Cum ea nu analizează nimic, nu va putea nici să minimalizeze ceva; ea percepe *valoare* pretutindeni, se prinde și se fixează de lucruri. A simțit-o scepticul cândva, în trecutul său? Sigur este că nu o va mai regăsi niciodată, chiar dacă s-ar ruga zi și noapte. Va poseda credința, va crede în felul său, se va lepăda de sarcasmele și blasfemiile de altădată, dar cu nici un preț nu va izbuti să mai cunoască pietatea: pe unde a trecut îndoiala, nu mai rămâne loc și pentru pietate. Cum i-ar putea oferi scepticul spațiul de care ea are nevoie, când el a nimicit totul în sine și în jur? Să-l deplângem pe acest tenebros individ ce-și vâră nasul în toate și nu duce nimic la bun sfârșit, să avem milă de acest *amator blestemat*"[1].

După cum vedem, afirmațiile lui Cioran în materie de credință sunt piezișe, revigorându-se prin negații. O ambivalență cu puternice accente negative colorează acest subiect, pe care Cioran îl tratează cu o anumită insistență. Felul în care se raportează la credință este paradoxal, mereu captivat de imposibilitățile strălucite ale gândirii, atunci când operează cu antinomii. Cioran este invidios pe eretici și râvnește la credința lor nu pentru ea însăși, ci pentru faptul că istoria îi păstrează, chiar cu semnul anatemei (care în ochii scriitorului, datorită orgoliului de a rămâne în memoria posterității,

---

[1] Cioran, *Căderea în timp*, p. 76.

este o favoare)[1]. De aceea la întrebarea dacă absența credinței este o infirmitate sau o nedreptate, cu alte cuvinte dacă vinovatul este cel ce nu are credință, sau Dumnezeu care a refuzat să i-o ofere, Cioran va răspunde negativ, în termenii lui „nici... nici...".[2]

Cu toate acestea, îndoiala se întoarce și asupra necredinței proprii, făcând-o incertă. Ce s-ar întâmpla însă dacă ar crede cu adevărat? Iată o întrebare cu care Cioran jonglează adeseori, răspunzând diferit. În primul rând, dacă ar crede, ar fi catar.[3] Regăsim aici vocația lui de eretic, semnalată de Patrice Bollon, mult mai amplu dezvoltată în *Demiurgul cel rău*. Apoi, dacă ar crede, dacă ar accepta să se prosterneze înaintea lui Dumnezeu, ar face-o ori dintr-o imensă greață, ori dintr-o furie dezlănțuită.[4] Se observă că nici în acest caz lucrurile nu sunt „curate", Cioran preferând credința din motive ce țin mai mult de contrariul ei, de necredință. În al treilea rând, dacă ar crede, ar pleca numaidecât în pustiu, datorită disprețului față de lume — fapt de pus în practică chiar în situația simplei ipoteze, când disprețul față de lume e profund și autentic:

> „Dacă mi-ar fi dată credința, aș părăsi lumea pe dată, fără să anunț pe nimeni. Dar chiar și fără ea, în stadiul la care am ajuns, ar trebui s-o rup cu toate și să trăiesc în vreun pustiu."[5]

Toate acestea stau sub semnul ipoteticului *dacă*, fapt care ne obligă la o nouă interogare: există în opera lui Cioran locuri în care să-și mărturisească într-un, mod clar, credința? Am comentat adeseori în acest studiu că da-urile lui Cioran sunt nu-uri deghizate sau, în cel mai fericit caz, sunt da-uri insuficiente, paradoxale, care afirmă pentru a nega sau o fac neconvingător. Cioran crede, dar nu așa cum cred credincioșii, deși marea lui pasiune pentru gândirea religioasă le e similară, poate chiar mai intensă;

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 40.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 401.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 70.
[4] *Ibidem*, p. 28.
[5] *Ibidem*, p. 204.

el crede în lucruri care se bat cap în cap, cum ar fi predestinarea și libertatea, incompatibile în orice ecuație ar fi puse, dacă sunt considerate la modul absolut. Predestinarea, de exemplu, i se pare clară după lecturi nenumărate din Sf. Tereza d'Avila, rămase fără rezultatul scontat, adică fără dobândirea credinței.[1] De asemenea, mărturia lui fermă, care are valabilitatea unui crez, sună în felul următor: „Cred odată cu nebunul de Calvin că ești predestinat mântuirii sau condamnării din pântecele mamei. Ți-ai trăit viața înainte de a te naște"[2].

Pe de altă parte, o altă mărturie de credință, la fel de ferm exprimată și intrând în flagrantă contradicție cu cea de mai sus, e descrisă astfel:

> „Nu cred în nimic în afară de *libertate*. Mărturisesc că am această mare slăbiciune. Pentru tot restul, sunt lipsit de convingeri; nu am decât *opinii*"[3].

Pe care dintre cele două să le credem, de vreme ce ele sunt într-o opoziție atât de ireconciliabilă? Răspunsul, în spirit cioranian, ar trebui să sune în felul următor: pe niciuna, sau mai degrabă pe ambele. Pentru că, nefiind atras de rezolvarea paradoxurilor cu care operează, altfel decât prin potențarea lor, Cioran își permite să se contrazică.

Nu în ultimul rând, și aici credința lui se apropie de credința adevărată, Cioran crede atunci când și atâta timp cât ascultă Bach, mărturie reluată în opera lui în diverse locuri. „Când ascult Bach, *cred*"[4], subliniază el. Dacă mai adăugăm acestei afirmații și faptul că Cioran nu se crede necredincios, vom avea un portret pe cât de complex, pe atât de greu de definit:

> „Nici Dumnezeu n-ar putea spune unde mă aflu în materie, nu de credință, ci de religie. Aparțin așa de puțin acestei lumi, că mi-e cu

---

[1] *Ibidem*, p. 28.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 98.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 271.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 190.

neputință să mă socotesc necredincios! Prin această inaderență aparțin «religiosului»"[1].

După această trecere prin îndoială, putem oferi exemplele în care Cioran admiră credința, fără ca afirmațiile sale să se mai lase umbrite de negații. „E infinit mai meritoriu să crezi, decât să nu crezi"[2], scrie el în *Caiete* și tot acolo își arată, într-un loc, admirația față de credință: „3 decembrie. Ideea că există un Dumnezeu și că răspunde când îl chemăm în ajutor este atât de fantastică încât poate și singură să țină loc de religie"[3]. Menționarea datei subliniază, din nou pascalian, importanța acestui gând, echivalent cu o revelație.

Afirmațiile cioraniene, după cum se vede, sunt mereu contracarate de negațiile lui, mult mai puternice, la adresa credinței. Aceasta nu înseamnă că afirmațiile nu există, uneori în forme nedepline (ca și cum Cioran, în loc să spună un da ferm și clar, se află pe drumul către da), alteori într-o formulare lipsită de echivoc, care accentuează și mai puternic lumile contradicțiilor cioraniene. La fel ca în alte cazuri, ele se află față în față, ca două armate de mărimi inegale, incapabile să se anihileze, în timp ce Cioran, la mijloc, se mișcă între una și cealaltă, preferând negațiile, dar rămânând, tocmai prin acest drum, mereu nehotărât, între negație și afirmație. De aceea, în materie de credință, întâlnim cu preponderență excesul ca indecizie, ca neîmplinire, ca rămânere dureroasă între cele două extreme.

Rugăciunea

Să urmărim mai departe felul în care se roagă Cioran, dacă poate fi vorba de un asemenea lucru la cel pe care comentatorii l-au receptat mai mult după latura lui negativă. Într-o carte cu un titlu sugestiv, Simona Modreanu susține că, de fapt,

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 274.
[2] *Ibidem*, p. 274.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 145.

> „Cioran nu se roagă, sau se roagă insultând, îndemnat de un alt resort contradictoriu al *diaforei*; se închide rugăciunilor pentru a-și păstra demnitatea și a nu dispărea în Dumnezeu, dar și din delicatețe, pentru a-l scuti pe Dumnezeu de rușinea de a se umili până la a ne îndeplini dorințele, sau din pudoarea și orgoliul de a disimula o nevoie de iertare. De altfel, cum rugăciunile sale au rămas fără răspuns, Ciorna decide să-și reprime gustul înfrângerii și să-l transforme în mândria de a fi în picioare."[1]

Să vedem dacă mai sunt posibile și alte tipuri de rugăciuni în cazul lui Cioran, altele, așadar, decât cele... interzise.

Necesitate și imposibilitate. Mai întâi trebuie să semnalăm că rugăciunea se naște din disperare, o disperare care, atunci când rugăciunea ajunge să fie cerută altora, când se manifestă așadar ca nevoie de rugăciunile delegate ale altora, devine „disperarea însăși".[2] Cioran are un instinct profund al rugăciunii și, dacă i-ar da voie să se manifeste, ar ajunge să strige neîncetat după ajutor.[3] Nu-i dă voie însă, în parte și pentru că îndoielile sunt prea puternice, în parte și din motive estetice, rugăciunea fiind lipsită de originalitate. „Nu există rugăciune originală, scrie el în *Caiete*. Trebuie să te rogi ca toată lumea. Aici rezidă una din marile dificultăți ale credinței."[4] Dar adesea intensitatea disperării îl împinge către rugăciune: „Sunt *terminat*, sunt pe marginea rugăciunii"[5]. Și, cu toate că se întreabă kantian „Cum este cu putință să nu te rogi?"[6], Cioran se mulțumește, uneori, la fel ca în cazul sinuciderii, cu simpla posibilitate a rugăciunii: „Omul poate trăi fără rugăciune, nu însă fără putința rugăciunii... // Infernul e rugăciunea *interzisă*"[7].

---

[1] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, p. 195.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 141.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 256.
[4] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 299.
[5] *Ibidem*, p. 15.
[6] *Ibidem*, p. 328.
[7] *Ibidem*, p. 259.

Rugăciunea ambivalentă sau negativă. Când alege să se roage, Cioran o face într-o manieră neașteptată, ambivalentă, dacă nu chiar negativă. Un exeget observă faptul, deloc surprinzător pentru contradictoriul Cioran, că imprecațiile sale împotriva lui Dumnezeu sunt adevărate rugăciuni negative, în care este exprimat regretul pierderii sale.[1] Ne ocupăm mai jos de aceste rugăciuni întunecate ale lui Cioran, pe care nicio Biserică nu le-ar putea recunoaște printre ale sale.

> „Este impersonal tot ce nu este rugăciune — notează în *Caiete*. Tot ce nu este rugăciune nu înseamnă nimic. Cum se poate trăi fără să te rogi? Însă *cui* să te rogi?"[2]

Avem aici confruntate necesitatea rugăciunii și necredința, două lucruri care pot sta oricum, numai alături nu. Cioran are un apetit extrem — mereu însoțit de disperare — de a trece în registru negativ orice se apropie de gândirea lui. Rugăciunile, pentru că sunt necesare, dar imposibile totodată, se transformă, după o schemă psihanalitică inversă (fiindcă operează cu un inconștient populat de lucruri pozitive!) în sarcasme.[3] Un veritabil exemplu de metamorfoză găsim tot în *Caiete*, locul predilect al cuvintelor mai puțin atinse de mania estetizării:

> „Puteri cerești, ajutați-mă să nu mă destram, nu mă lăsați să pier sub ochii mei, faceți în așa fel încât să nu fiu spectator al propriei mele decăderi, ci dimpotrivă, s-o combat sau, dacă nu, să mi-o însușesc întreagă, să mă arunc în ea fără regrete!"[4].

Rugăciunea începe corect, dar ajungând la cuvântul „decădere", care asupra autorului manifestă o forță fascinatorie, ea e întoarsă, transformându-se într-o rugăciune negativă, în care intenția sinuciderii e ușor recognoscibilă. *Rugăciune întoarsă*, așa ar putea fi numită, întoarsă din drumul pe care o apucase, pentru a

---

[1] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 116.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 262.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 73.
[4] *Ibidem*, p. 191.

se transforma în sfidare sau în maximă filosofică. Fiindcă, după cum declară Cioran, „cel mai bine mi-au reușit rugăciunile degenerate în maxime”[1]. Aceasta atunci când, încă de la bun început, nu se preferă „o rugăciune nestăvilită, o rugăciune nimicitoare, pustiitoare, o rugăciune iradiind Sfârșitul”[2].

Rugăciuni veritabile. Lucrurile, ca întotdeauna în cazul excesivului Cioran, nu se opresc nici de data aceasta aici, fiindcă există o parte pozitivă, recuperabilă religios, care rămâne însă doar cealaltă extremă a negației, nereușind să-l fixeze pe Cioran. Iată cum arată una dintre rugăciunile acestui „sceptic dezlănțuit”:

> „Ferește-mă, Doamne, de ura cea mare, de ura din care izvorăsc lumi. Domolește-mi tremurul agresiv al corpului și descătușează-mă din încleștarea fălcilor mele. Fă să dispară acel punct negru ce se aprinde în mine și se întinde în toate membrele, născând în arderea nesfârșitului negru al urii o flacără ucigătoare. // Scapă-mă de lumile născute din ură, eliberează-mă de nesfârșirea neagră sub care mor cerurile mele. Deschide o rază în această noapte și fă să răsară stelele pierdute în ceața deasă a sufletului meu. Arată-mi calea spre mine, deschide-mi poteca în desișul meu. Scoboară-te cu soarele în mine și începe lumea mea.”[3]

Așa arată o „rugăciune în vânt” pe care Cioran o rostește, să recunoaștem, nu lipsită de originalitate, o rugăciune veritabilă, neatinsă de negație, care ar putea sta chiar într-o carte de rugăciuni, dacă se trece cu vederea finalul și sintagma „lumea mea”, care cade ca o afirmare prea puternică a sinelui. Nu e însă o rugăciune întoarsă, în ciuda finalului, care deși ambivalent, oferind posibilitatea unei asemenea interpretări, este totuși prea puțin pângărit de negație.

O altă rugăciune veritabilă sună în felul următor: „Doamne, ai milă de sângele meu, de anemia mea înflăcărată!”[4] Și aici ve-

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 196.
[2] Cioran, *Sfârtecare*, p. 121.
[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 104.
[4] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 110.

dem cum talentul autorului ne oferă o altă rugăciune originală. Uneori originalitatea dispare, cum se întâmplă într-o notație din *Caiete*, atunci când, înfiorat de numărul morților văzuți, Cioran alege să se roage ca și cum ar citi dintr-o carte de rugăciuni:

> „Deodată îmi vine în minte figura tuturor morților pe care i-am văzut, chipul lor de pe urmă, cu neputință de privit; și mai văd fețele tuturor prietenilor mei în ceasul morții și pe mine însumi la începutul și sfârșitul procesiunii macabre. Îndură-te de noi, de noi toți. Tu, care nu poți fi numit”[1].

Finalul e cât se poate de convingător și dovedește că, atunci când ironia îi dispare, Cioran poate fi cu adevărat un om care se roagă.

Pentru ce se roagă Cioran? Am văzut că pentru potolirea propriilor dezlănțuiri și pentru salvarea de la moarte. În plus, Cioran se roagă pentru a putea suporta timpul și dezlega spiritul de sub vraja demonului. Iată un exemplu pentru primul caz: „Doamne, ajută-mă să îndur orele, fă ca nici una să nu fie atât de grea cum mi le închipui pe toate”[2]; și un exemplu pentru cel de-al doilea:

> „Doamne, ajută-mă să-mi dezleg spiritul, sfărâmă lanțurile în care l-a prins Vrăjmașul. Nu mai pot trăi sub vrajă, în punctul mort al Timpului. De-aș putea să mă smulg din stagnarea asta, din dizgrația divină care s-a abătut asupră-mi! Mi-a fost dat să îndur marele refuz al zeilor.”

Am oferit acest fragment, care se potrivea mai bine acolo unde am vorbit despre rugăciunea întoarsă, pentru felul cum începe, într-un deplin acord cu tradiția ortodoxă. Apoi, din momentul în care își face apariția conceptul, în cazul de față „Timpul”, rugăciunea se întoarce din drum, e abătută din calea ei. Când intervine și gândul dizgrației divine și apoi, pentru contracarare, orgoliul prometeic al refuzului, totul se modifică, rugăciunea degenerând, așa cum susținea în altă parte, într-o maximă.

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 206.

[2] *Ibidem*, p. 302.

În urma acestei analize putem conchide că se confirmă existența unei scheme tipice pentru Cioran, în care extremele pot conviețui în formule paradoxale. Rugăciunea cunoaște *ambivalența*: cunoaște negativitatea și imposibilitatea de a fi, dar ajunge și la forme afirmative, care depășesc simpla recunoaștere a faptului că e necesară. Cioran, același spirit excesiv, nu se poate cantona însă într-una dintre extreme, și atunci când nu le îmbrățișează paradoxal pe amândouă, *stagnează mobil* între ele, în felul lui straniu, al fugii între una și cealaltă. Excesul indeciziei este aici dominant, nehotărârea „câștigând" accente tragice.

Sfințenia

Raporturile lui Cioran cu sfinții țin mai mult decât de o simplă obsesie. Ca fiu de preot ortodox — fiind, așadar, născut dintr-un profesionist al apărării și venerării sfinților — el a cunoscut probabil fascinația acestei „extreme" încă din copilărie. Neputând s-o trateze amnezic, s-a raportat la ea când critic, când admirativ, fără să înceteze însă s-o considere *mai multul* omului.

De altfel acesta este primul lucru cu care am putea începe: sfințenia nu reprezintă pentru Cioran calea destinală firească pentru ființa umană, ci excesul. Sunt motive să credem că chiar această calitate de sfidare a limitelor și de refuz obstinat al lumii l-a cucerit pe Cioran. În fond, pe tărâmul excesului, indiferent de ce formă ar fi îmbrăcat el, se simțea întotdeauna acasă. De aici și ambivalența atitudinii: pe de o parte lupta personală împotriva a tot ce amintește de vreun zeu — luptă ce ajunge cu ușurință la intensitățile blasfemiei —, pe de alta, admirația față de eroismul unei asemenea asumări a condiției umane.

Cum definește Cioran sfințenia? Cum arată atacurile lui la adresa sfinților? Dar admirațiile? Cum e cu putință ca un sceptic (și un nihilist totodată!) să se considere discipolul sfinților?

Care sunt urmele acestui discipolat sau cum arată portretul de „sfânt” al scepticului Cioran?

Întrebările sunt provocatoare, mai ales că ele dezvăluie intenția noastră de a corecta imaginea monocoloră, poate prea „cioraniană”, pe care comentatorii i-o fac de obicei gânditorului din Rășinari. Dacă însă privim cu obiectivitate datele de care dispunem, suprizele nu încetează să apară.

Definiții și diferențieri

Ce este, pentru scepticul Cioran, sfințenia? Nuanțele, paradoxurile, diferențierile se adună în formule memorabile. „Dezvăț de lume”[1], deținând „virtuțile dezechilibrului”[2], sfințenia este o luptă cu sine însuși ce presupune o forță care merită toată admirația, dar ea manifestă și o „milă fără scrupule”[3] față de oameni, încălcând intimitățile și provocând în moralistul Cioran reverberații critice. Sfințenia este, de altfel, cea care oferă absolutului un mod de a fi, transformându-se — prin forța, pasiunea și febrilitatea cu care îl abordează — în cel mai veritabil argument al existenței lui, fiind capabilă chiar, datorită eforturilor neomenești, să însuflețească Nimicul și să-l transforme în Dumnezeu.[4] Cioran înțelege necesitatea ascezei pentru contracararea grijilor vieții, singurele care reușesc să pericliteze vocația metafizică a omului și cursul meditațiilor[5], dar nu poate să nu fie

---

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 211.

[2] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 138.

[3] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 78.

[4] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 138. Observăm inversarea ontologică pe care o presupune această idee: dacă sfințenia îl înființează pe Dumnezeu, chiar când acesta nu există, nimicul nu mai este de partea omului, așa cum considerau sfinții, care se vedeau pe ei „mai prejos decât toată făptura”, „praf și cenușă”, ci de partea lui Dumnezeu. Cum aceasta este o axiomă de credință, avem aici o veritabilă *credință inversată*, foarte des întâlnită la Cioran.

[5] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 59.

uluit de intensitatea renunțărilor la care se supun sfinții, transformând încercările noastre în mediocrități și dovedindu-ne că e posibil, în loc să-ți vinzi sufletul diavolului, să-l faci să-ți slujească (!), chiar împotriva voinței acestuia, chiar prin *răul* care-i este constitutiv:

> „Dacă veghează nopțile și îi înalță rugi lui Dumnezeu, o fac ca să-i afle taina puterii. Viclene-s rugile acestor rebeli, cărora diavolul le dă adesea târcoale! Chiar și acestuia știu să-i dibuie taina, silindu-l să lucreze pentru ei. Știu să fructifice principiul negativ ce sălășluiește într-înșii ca să se-nalțe prin el. Aceia dintre ei care se prăbușesc o fac cu o anume complezență: cad nu ca victime, ci ca asociați ai Diavolului. Izbăviți ori damnați, toți poartă pecetea neomenescului și toți refuză să știe de limite în faptele lor. Renunță cumva? Renunțarea lor e deplină. Dar asta nu-i scade și nici nu-i slăbește: din contră, îi face mai puternici decât noi, care păstrăm comorile abandonate de ei. Acești uriași, cu sufletul și trupul fulgerate, ne fac să ne cutremurăm. Privindu-i, ne rușinăm că suntem oameni și numai atât. Iar dacă, la rându-le, ne-aruncă vreo privire, le citim în ochi mila ce le-o inspiră mediocritatea noastră: «Sărmane creaturi, ce nu aveți curajul să deveniți unici, să deveniți monștri!» — iată ce par să ne spună. Hotărât lucru, Diavolul îi slujește și nu-i străin de strălucirea aureolei lor. Ce umilință pentru noi, ceilalți, care ne-am vândut sufletele fără să ne alegem cu nimic!”[1]

Așa creionează Cioran portretul sfinților, nu fără ambivalență, acuzându-i la fiecare întorsătură de frază în care îi admiră și admirându-i mai mult pentru excesul, pentru neomenescul lor. Nu corectitudinea acestui portret interesează aici (e și dificil de căutat așa ceva la un maestru al autocontradicției), ci faptul că gânditorul se dovedește fascinat de aceste capacități ale excesului care depășesc valorizările comune și, de asemenea, faptul surpinzător că, în acest punct, sfințenia apare în haine nietzscheene, situându-se dincolo de axiologia bine/rău!

Diferențierile pe această temă continuă, mergând de la nuanță până la antiteză. Așa arată, de pildă, deosebirea între sfinții

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, pp. 144-145.

născuți (aleși încă de la naștere) și cei care au dobândit sfințenia prin eforturi dintre cele mai inumane[1], Cioran admirându-i pe cei din urmă tocmai pentru că datorează suferințelor îndurate toate darurile pe care le au, subliniind încă o dată că nicio sfințenie nu e comodă.

De asemenea, o altă diferențiere importantă, care-i oferă oportunitatea de a se autodefini, este aceea dintre mistici și sfinți. Cioran se consideră mai degrabă din rândurile celor dintâi, decât din rândul sfinților, cărora le reproșează o atitudine mult prea practică. În calitatea de teoretician al inacțiunii absolute, nici nu avea cum să se lase sedus de o asemenea cale, ce reprezenta pentru el doar un fel de aplicație a misticii, iar nu mistica însăși. Misticii „rămân doar la viziune interioară"; în schimb, sfinții trag toate consecințele misticii, „în special pe cele etice", fiind, în comparație cu acei voluptoși ai absolutului, adevărați „oameni politici". „Un sfânt este mistic — exemplifică Cioran; un mistic poate să nu fie sfânt"[2].

În sfârșit, antiteza dinte sfințenie și genialitate, care poate caracteriza și explica avânturi omenești de-a lungul unor epoci întregi, e surprinsă de Cioran în momentul în care pune față în față persoana sfântului, pe de o parte, cu cea a filozofului sau înțeleptului, pe de altă parte. Un fragment din *Lacrimi și sfinți* ne arată un Cioran critic al filozofilor și al filozofiei, în numele aceleiași febrilități și temperaturi înalte pe care le presupune sfințenia:

> „Sfinții nu știu nimic pe lângă filozofi, deși știu *tot*. Față de Aristot, orice sfânt este un analfabet. Ce ne face atunci să credem că de la ultimul am *învăța* mai mult? Toți filozofii nu cântăresc cât un sfânt. Inima lor nu depășește întinderea punctului și ca atare unde ne-am refugia după irezolvabilul atâtor întrebări? Toată filozofia e *fără răspuns*. Față de ea, sfințenia este o *știință exactă*. Căci ne dă răspunsuri pozitive și precise la întrebările la care filozofia n-a avut curajul să se ridice. *Metoda* sfin-

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 48.
[2] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 9.

țeniei este durerea și scopul ei — Dumnezeu. [...] Filozofii au sângele *rece*. Nu există căldură decât în preajma lui Dumnezeu."[1]

Favorizându-i pe sfinți, Cioran se declară el însuși împotriva filozofiei și a felului în care filozofia se practica în învățământul românesc. Moștenire de la Nae Ionescu, atitudinea lui Cioran se va dovedi productivă, ieșind din linia maioresciană a învățământului filozofic românesc și preluând, cu originalitate, toate problemele pe care viața, iar nu conceptul ridicat la rangul de viață, le pune.

Un ultim amănunt, înainte de a configura atacurile lui Cioran la adresa sfințeniei: distincția dintre sfânt și înțelept[2] devine un fel de diferență interioară, între febrilitate și calm, două extreme fracturante pentru gânditorul parizian. Căutând cu obstinație calmul salvator, temperamentalul Cioran nu putea să nu-și constate febrilitățile. Este ca și cum, în el, lupta niciodată încheiată între sfânt și înțelept s-ar fi soldat, succesiv, cu moartea și reînvierea fiecăruia dintre ei, făcându-l să nu ajungă nici la sfințenie, nici la înțelepciune.

Împotriva sfinților

Deși atras de sfințenie, deși considerându-se, mai ales în tinerețe, dotat pentru ea — pe când redacta volumul *Lacrimi și sfinți* —, Cioran nu va păși efectiv pe cărările ei aventuroase decât pentru a le abandona rapid și a le transforma în prilejuri literare. Nu-i de mirare, de exemplu, că în *Cartea amăgirilor* vom da peste un scurt capitol intitulat „Arta de a evita sfințenia"[3], care marchează încheierea acelui fals, pentru el, dar fascinant destin de sfânt. Ca să-l poată evita, o dată pentru totdeauna, Cioran are nevoie de măiestria ce devine artă.

---

[1] *Ibidem*, pp. 50-51.

[2] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 144.

[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 147.

Ceea ce-l tulbură sunt presimțirile sfințeniei, nu sfințenia în sine, adică acele momente când, tânăr fiind, grozava renunțare pe care o cerea calea sfinților presupunea anularea vieții înainte de a trăi, ca un fel de moarte în avans, al cărei gând chinuitor era insuportabil. Sfințenia va fi lipsită, prin plenitudinea ei, și de regretul vieții pierdute, și de deznădejdile care apar atunci când speranțele rămân neîmplinite — caz inexistent, fiindcă sfințenia nu mai cade, lucidă fiind, în niciuna dintre iluziile lui „a spera”[1]. Proiecții ale minții care pipăie în avans sfințenia și se înfioară de inumanitatea ei, proiecții care-l transformă pe Cioran într-un „sfânt negativ”[2], mereu nehotărât între pământ și cer, incapabil de o decizie fermă favorabilă fie cerului, fie pământului. Nici bunătatea sfinților nu e atractivă, pentru că ea taie, ca un abis, o diferență între oameni și sfinți, între umanitate și starea de sfințenie, de care Cioran se dezice, luând partea omului.[3] În urma acestor adevărate accese de umanism, Cioran nu se mai poate întrece cu sfinții decât în inutilitate...[4]

„Discipol al sfintelor” cum îi plăcea într-o vreme să se numească, Cioran se apără de sfințenie fie prin accese de ură și scârbă, acuzând-o nietzschean de distrugere a vieții, fie printr-un dezgust „salvator” față de sfinți, considerat de el salutar.[5] Odată distanța creată, diatribele sunt de neoprit. Nu e dragostea sfintelor pentru Dumnezeu la fel de impură precum dragostea față de o prostituată?

> „... A iubi o târfă sau a-l iubi pe Dumnezeu — consideră Cioran — presupune *aceeași* simțire: în amândouă cazurile, urmezi impulsul *creaturii*. Doar *obiectul* se schimbă; dar ce interes prezintă el, de vreme ce nu e decât un pretext pentru nevoia de adorație, iar Dumnezeu nu e decât un derivativ printre atâtea altele?”[6]

---

[1] *Ibidem*, p. 11.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 189.
[3] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 56.
[4] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 78.
[5] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 69.
[6] Cioran, *Tratat de descompunere*, pp. 144-145.

Care sunt acuzațiile pe care gânditorul român le aduce sfințeniei? Dincolo de faptul de a se folosi de paradoxuri facile, care cad bine în discuțiile de salon[1], dincolo chiar și de orgoliul ascuns după celebritate, ce decurge din intențiile scriitoricești (nejustificate, la un asemenea grad, de vreme ce „Dumnezeu nu citește"[2]), sfințenia se prezintă ca un fel de „utilitarism transcendent"[3] ce nu iese defel avantajat din comparația cu inutilitatea absurdă și fermecătoare a poeziei. În plus, sfințenia este o boală, pe care Cioran o numește „nonrezistența la veșnicie"[4], și numai în calitate de boală poate justifica pasiunea pentru înmulțirea suferinței:

> „Nu este destulă suferință în lume? se întreabă Cioran. Pare-se că *nu*, după sfințenie. Căci altcumva de ce și-ar fi înmulțit sfinții chinurile până la absurd și și-ar fi inventat metode criminale de autotortură? Nu există sfințenie fără voluptatea durerii și fără un rafinament pervers al chinului. Nu știi aprecia seninătățile decât după ce ai frecventat sfinții. Exasperat de ei, cerul nu mai e deformat de prisma unei lacrimi. O perversiune fără pereche este sfințenia. Un viciu al cerului."[5]

Nu este sfințenia o formă de autodistrugere, ca și uciderea, două extreme pe care doar un Dostoievski sau un Shakespeare reușesc să le transforme în regrete?[6] Și nu refuză ea procreația, anulând viața și dovedindu-se cu mult mai monstruoasă decât simplul refuz de a avea urmași, care îl caracterizează pe „cel ce și-a tocit poftele", înspăimântat de specie, incapabil de a-i mai transmite ceva (portret sub care îl descoperim pe Cioran)? Criticile filozofului rămân neîmpăcate și ating punctul culminant în portretul negativ pe care i-l face Sfântului Pavel în *Ispita de a exista*. Iată-l, redat *in extenso*, pentru edificare:

---

[1] *Ibidem*, p. 75.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 183.
[3] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 92.
[4] *Ibidem*, p. 59.
[5] *Ibidem*, p. 67.
[6] *Ibidem*, p. 42.

> „Cu câtă indiscreție se bagă-n treburi care nu-l privesc, la care nu se pricepe deloc! Considerațiile lui asupra virginității, abstinenței și căsătoriei sunt pur și simplu dezgustătoare! Vinovat de prejudecățile noastre în religie și morală, el a fixat canoanele stupidității și a înmulțit restricțiile ce încă ne paralizează instinctele. // Nu are nici lirismul, nici accentul elegiac și cosmic al vechilor profeți, ci numai spiritul sectar și tot ce era la ei prost gust, vorbărie, trăncăneală pentru uzul vulgului. Moravurile îl interesează în cel mai înalt grad. De cum începe să vorbească despre ele îl vezi fremătând de răutate. Obsedat de cetate, de cea pe care vrea s-o distrugă, ca și de cea pe care vrea s-o zidească, mai puțin îl interesează raporturile dintre om și Dumnezeu și mai mult acelea dintre oameni. Cercetați cu atenție faimoasele Epistole: nu veți găsi în ele nici un moment de oboseală și delicatețe, de reculegere și noblețe; totul e furie, pripeală, isterie de joasă speță, lipsă de înțelegere pentru cunoaștere, pentru singurătatea cunoașterii.”[1]

Acest atac la persoană este suficient de elocvent pentru a evidenția forța negațiilor cioraniene, care amintesc de cele ale lui Nietzsche, dar și nedreptatea lor.

Deznodământul unei asemenea atitudini negatoare, deși așteptat, este totuși surprinzător, fiind un exces *pur*. Tăgăduind că lecturile din mistici ar fi avut rezultatul scontat (acela de a-l fi pus pe calea credinței), Cioran recunoaște că ele l-au făcut totuși mai lucid; atenție însă, e vorba de luciditatea de alege între Dumnezeu și demon! În ce fel își exersează „marele înrăit” liberul arbitru, sporit prin această luciditate, nu e greu de ghicit: dacă n-a putut să-l ajungă în putere pe demon, căci pe el îl alege, atunci a încercat măcar să-l egaleze în insolență, toane, arbitrar și acreală![2] Acesta este încă unul dintre locurile în care credința apare cu semn întors, în calitate de credință în demon, iar Cioran șochează până la capăt, pactizând în exces cu luciferismul. E ca și cum ar spune că pentru a scăpa de credința în Dumnezeu, e nevoie de o serioasă credință în demon!

---

[1] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 154.

[2] Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 217.

Discipolul sfinților

Să încercăm acum să decriptăm aspectele pozitive ale gândirii lui Cioran în privința sfințeniei, lucru dificil, la prima vedere, după ce am prezentat anvergura negațiilor sale. Însă ca întotdeauna, Cioran nu s-a oprit la negații, chiar dacă, puse în balanță, greutatea lor este excedentară.

În *Tratat*[1], Cioran și-a mărturisit fascinația pentru sfințenie, mai ales pentru sfințenia feminină, fără să uite insinuările la adresa isteriilor sfintelor, cărora ar fi vrut să le fie martor. A savurat cu voluptate reală ipostaza imaginară de duhovnic al acestor femei însetate de dragoste cerească, prin intermediul cărora a avut ocazia să simtă „gustul *senzual* al unei alte lumi"[2]. În comparație cu ele, orice poet și orice înțelept i s-au părut prea puțin, iar această admirație l-au făcut să-și cheltuiască toată vitalitatea și ardoarea imaginației, toată puterea de divinizare — o experiență în urma căreia, după cum mărturisește, avea să-și piardă pur și simplu dragostea pentru ele.

Dincolo de această aventură cu un substrat demn de canapeaua lui Sigmund Freud, Cioran a luat partea sfinților, în mod natural, atunci când aceștia i-au putut deveni aliați împotriva dușmanilor săi culturali: filozofia, pentru care a avut mai întotdeauna un vot de blam, și înțelepciunea, la serenitatea căreia a dorit să acceadă. „Ceea ce mă face să nu urăsc sfinții este atitudinea lor antifilozofică. Până când va trebui să tot afirmăm că ideile nu sunt un reazem?"[3] scrie Cioran în *Cartea amăgirilor* și tot acolo definește sfințenia drept o „genialitate a inimii"[4]. Cât privește înțelepciunea, criticile față de ea sunt prezente mai ales în scrierile de tinerețe, acolo unde febrilitatea și focul excesului de vitalitate nu putea îngădui, alături, detașarea înțe-

---

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, pp. 142-143.

[2] *Ibidem*.

[3] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 213.

[4] *Ibidem*.

lepciunii; or sfinții sunt cei ce „trăiesc în flăcări", prin urmare, Cioran nu putea, fragmentar, să nu-i aprecieze pe acești maeștri ai intensității.

Mai târziu, în perioada franceză, când după experiențe repetate va constata că ajungerea la înțelepciune e la fel de dificilă ca și saltul în sfințenie, el va admira măreția sfinților prezentă în victoria asupra ridicolului, victorie în fața căreia nu va putea rămâne indiferent. „Adevărata măreție a sfinților stă în puterea — neîntrecută — de a învinge Teama de Ridicol"[1], afirmă el. Și, la fel cum susținea că îl înțelege pe Meister Eckhart, s-a apropiat uneori și de mistica ortodoxă, recunoscându-i fundamentele, reținându-se de la comentarii malițioase și chiar de la retușări stilistice, atunci când, de pildă, a consemnat în *Caiete* un fragment al Sf. Simeon Noul Teolog: „«Cel care este Dumnezeu prin natură vorbește cu cei pe care El i-a făcut dumnezei prin har...» (Sf. Simeon Noul Teolog). // Aici e întreaga esență a misticii creștine"[2]. Ghicim în spatele acestui comentariu simplu, impropriu lui Cioran, admirația, cel puțin momentană, față de sfințenie și de căile ei.

„Sfântul" Cioran. Partea îngerului

După cele spuse până acum, a venit momentul pentru o întrebare... necioraniană: ținând seama de bogatele lecturi de biografii și cărți de sfinți, am putea vorbi oare de asemănări între Cioran și acești „neoameni", față de care el s-a raportat ambivalent, ba chiar predominant negativ? Am putea oare configura un portret unilateral, nedrept, dar care să-l prezinte pe Cioran, *din fragmentele lui*, în postura de „sfânt", în ciuda faptului că a fost numit un mistic fără Dumnezeu[3], sau un mistic fără abso-

---

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 100.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 162.
[3] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 134.

lut[1]? (Păstrăm, desigur, ghilimelele, convinși fiind de la bun început că avem de-a face doar cu *o* latură a personalității acestui „anahoret laic"[2], insuficientă, vizibilă arareori, dezmințită la tot pasul.) În încercarea noastră, suntem susținuți și de posibilitatea unei hermeneutici pozitive a gânditorului nihilist, așa cum o face, de pildă, cu naturalețe, Sanda Stolojan, în urma lecturii unui capitol din *Tratatul de descompunere*:

> „...este de-ajuns o infimă părticică de lumină pentru a schimba negația în contrariul său, disperarea în lumină finală, amărăciunea în picătură de miere spirituală. Mierea pustnicilor din deșert, care nu mâncau îndeobște decât lăcuste și suc de spini..."[3]

Pentru o asemenea încercare riscată, vom lua în discuție acele paragrafe în care Cioran vorbește la persoana întâi, raportându-se, așadar, personal, la aventuroasele excese ale sfințeniei.[4] Acest demers ne este întărit de un fragment pe care-l găsim tot în *Caiete*, despre trecutul de sfânt ratat al lui Cioran:

> „Când mă gândesc că a fost o vreme când mă temeam că voi fi canonizat *încă din timpul vieții*! Ce cădere a urmat de atunci! Pe vremea aceea eram cu siguranță cineva. Dar anii care trec ne diminuează. E motivul pentru care sunt atât de puțini sfinți"[5].

Încă o mențiune: cele mai multe informații le vom găsi în *Caiete*, ceea ce dovedește că n-ar fi trebuit să devină publice, constituind, așadar, o mărturie în plus asupra sincerității lor (deși această idilică viziune a *Caietelor* cioraniene a fost amplu criticată de Livius Ciocârlie[6]). E un drum pe care l-a făcut și Nicolae

[1] Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique*, p. 189.

[2] Simion Ghinea Vrancea, *Mircea Eliade și Emil Cioran în tinerețe*, p. 128.

[3] Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, p. 171.

[4] Vezi și articolul nostru, „Cioran și religia. Partea îngerului", *Tribuna*, nr. 128, 1-15 ian. 2008.

[5] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 152.

[6] Vezi Livius Ciocârlie, *Caietele lui Cioran*.

Steinhardt când susținea, în scrisori către (și despre) Cioran, că este „un creștin care nu se cunoaște”[1].

Asemănări ironice și parțiale

Să semnalăm mai întâi asemănările ironice pe care Cioran le face între el și sfinți:

> „De ce nu m-aș compara cu cei mai de seamă dintre sfinți? Oare n-am cheltuit, spre a-mi ocroti și păstra contradicțiile, tot atâta nebunie câtă au cheltuit ei spre a le birui pe ale lor?”[2]

Asemănarea aceasta, care-l prezintă mai degrabă ca pe un antisfânt, ne interesează doar prin paralelismul explicit, iar nu prin conținutul care încă nu afirmă.

Fără să se oprească la această asemănare care diferențiază, observăm, menținându-ne în orizontul ironiei textului, că Cioran va merge mai departe, mereu parțial, mereu eretic, arătând că între sfinți și el există o comunitate de vederi care nu se manifestă decât pe jumătate, fiindcă revelațiile lui și revelațiile misticilor au în comun doar partea negativă, aceea care susține că totul e nimic, că totul e lipsit de ființă:

> „Revelația misticului cum că *totul este nimic* — scrie el — nu-i decât o etapă preliminară la topirea în acel tot care, în chip miraculos, capătă existență, adică devine cu adevărat *totul*. — Conversiunea aceasta nu avea să se producă în mine, partea pozitivă, partea luminoasă a misticii fiindu-mi interzisă.”[3]

Continuând în aceeași ordine de idei, pentru Cioran „singura «filozofie» adevărată e cea a pustnicului care nu vrea să aibă nimic de-a face cu această lume”[4], ceea ce exprimă depreci-

---

[1] Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, p. 83.

[2] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 28.

[3] Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 180.

[4] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 305.

erea gânditorului la adresa lumii în general, depreciere însoțită, nu de puține ori, de groază. Această groază de lume e atât de accentuată, încât îl face pe Cioran să-i ierte pe mistici pentru fericirea lor, pe care o împart, celorlalți, în suspine[1], fericire cu care, evident, cel lipsit de partea luminoasă a revelației, nu poate fi de acord. Ceea ce-l apropie, după părerea lui, de sfinți și, textual, de Părinții deșertului, sunt viziunile macabre care nu se sting, care-l aduc în ipostaza insolită de sihastru în plin Paris[2] și care-i conferă o valoare, tocmai prin refuzul de a se alătura lumii[3] (apropiere foarte discutabilă din perspectiva acelorași Părinți pentru care lupta cu patimile era însoțită și urmată de bucuria contemplației naturale, a lumii create de Dumnzeu[4]).

Simple notații afirmative

Pe lângă asemănările ambivalente sau imperfecte de mai sus, trebuie să semnalăm existența unor anumite formule care dau de gândit, așa cum se întâlnesc — într-o indiferență aproape solitară printre febrilele luări de poziție cioraniene. Iată, de exemplu, un fragment despre predarea voinței proprii în mâinile Domnului: „«Cheile voinței mele» (ca să folosesc metafora Terezei d'Avila) — să i le predau Dumnezeului «nostru»”[5]. Ce se poate înțelege din acest fragment de sine stătător, care folosește cuvintele unei sfinte, decât o anumită acceptare din partea lui Cioran, o acceptare tacită, fără elucubrațiile talentului, fără efectele obișnuite ale reușitei stilistice? Aceasta cu atât mai mult cu cât fraza nu este maculată de ambivalență, ci stă pur și simplu într-o seriozitate atipică pentru ironistul francez. Pentru a întări această idee, să vedem încă un fragment, tot din *Caiete*, mai pu-

---

[1] *Ibidem*, p. 381.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 20.
[3] *Ibidem*, p. 69.
[4] Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, pp. 65-279.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 27.

țin patetic, dar la fel de straniu în distanța lui: „Nu devii invulnerabil decât prin asceză, adică renunțând la tot. Doar atunci lumea nu mai poate nimic contra ta”[1]. Găsim aici aceeași neutralitate distantă, rostitoare de adevăr, aceeași seriozitate care nu-și permite să dezechilibreze stilistic o frază cu greutate. Desigur, importanța acestei fraze se datorează probabil *momentului* în care Cioran o rostește, iar nu *adevărului atemporal* pe care ea îl conține și împotriva căruia Cioran a ridicat, în atâtea rânduri, legiune de bătălii! Dar prin neutralitatea ei atipică, fraza devine afirmativă, susținând asceza, exercițiu atât al înțeleptului cât și al sfinților. Dincolo de această ambiguitate, ea rămâne însă importantă pentru schițarea pe care o propunem aici, a unui Cioran aruncându-se când și când în „apucăturile” sfințeniei, pentru că ne ajută să înțelegem o asumare chiar dacă parțială, a patosului sfinților.

Excese și virtuți. De partea sfinților

Înclinat către exagerare, Cioran va opera cu categoria totalității în legătură cu lucruri diferite. Paradisul, unul dintre experiențele *actuale* ale copilăriei, este ridicat la puterea acestei categorii și, mai mult, adus într-o actualitate care-l face pe Cioran să vorbească asemeni sfinților: „Paradisul e totul, iar uneori cunosc acest tot”[2]. Ca puritate, e o afirmație ce o depășește pe cea referitoare la mistică, întâlnită în *Sfârtecare*: „Nimic din ce nu poate fi redat în termenii misticii nu merită trăit”[3]. Aceasta din urmă instaurează o distanță a limbajului, pentru că se referă nu la mistică, ci la termenii ei, adică la cuvintele care pot fi umplute cu *orice* tip de experiență extatică. În schimb, paradisul, apropriat cantitativ, pare a fi de esență religioasă. La fel ne apare un scurt fragment, scos din contextul lui, e-adevărat, dar foarte sugestiv în legătură cu atitudinea hristică a lui Cioran. Iată ce scrie

[1] *Ibidem*, p. 60.
[2] *Ibidem*, p. 25.
[3] Cioran, *Sfârtecare*, p. 72.

în *Cartea amăgirilor*: „De câte ori scăpat-ai oamenii de la rușinea unei morți corecte? La câți le-ai murit moartea ca să ai dreptul la nemurire?"[1]. Se configurează astfel liniile unui portret de „sfânt" care însă nu poate scăpa de ghilimele, deoarece tușele lui rămân nesigure și pasibile de hermeneutici diverse.

Dar să continuăm. Atunci când Cioran, pentru care operele sfinților erau cărți de căpătâi, după cum remarcă un comentator[2], discută marile virtuți ale sfinților, înțelegerea sfințeniei pare aceea a unui credincios practicant. Nu e un lucru uriaș faptul că gândirea lui Cioran surprinde virtutea nejudecării aproapelui[3], chiar dacă e incapabil să o practice, virtute ivită în urma cuvântului evanghelic „Nu judecați ca să nu fiți judecați"? Sau nu e smerenia, această virtute atât de neînțeleasă în ultima vreme, una din virtuțile de importanța cărora, în dobândirea fericirii, Cioran își dă foarte bine seama? „Ca să te «regenerezi» ar trebui să te învinuiești pe tine însuți"[4], scrie în *Caiete*, înțelegând în același timp raportul dintre smerenie și fericire: „Un om modest nu e niciodată foarte nefericit. Trebuie o doză de vanitate și de orgoliu ca să suferi și să te plângi de ceea ce ți se întâmplă. Pentru un ceas de adevărată smerenie, aș da toate «talentele» pe care mi le *închipui* că le am"[5]. Aceasta după ce a înțeles, pe urmele Ecleziastului, deșertăciunea gloriei... pariziene[6] și după ce s-a rugat, precum Pascal, să nu însemne nimic în ochii oamenilor[7]!

Să nu uităm, de asemenea, rugăciunile autentice pe care Cioran le-a rostit, rare și tributare talentului, dar totuși autentice, care sprijină acest portret de „sfânt" pe care încercăm să-l creionăm. Le adăugăm o rugăciune de o sinceritate dezarmantă: „Ajută-mă, Doamne, să-mi lichidez ura și mila de mine însumi,

---

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 200.
[2] Vezi Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 64.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 98.
[4] *Ibidem*, p. 181.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 24.
[6] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 73.
[7] *Ibidem*, p. 23.

să nu le mai simt permanenta oroare”[1]; e o rugăciune izvorâtă din paroxismul stărilor negative, o rugăciune adevărată, de vreme ce conține inclusiv rara osândire de sine care provine din distanțarea de eul propriu, după o manevră învățată cu siguranță de la sfinți.[2]

Și pentru ca portretul să fie complet, să-i adăugăm o afirmație care ar putea sta cu succes pe buzele oricărui sfânt cu acte de canonizare în regulă: „În fond eram făcuți să ne rugăm, și pentru nimic altceva”[3].

Cu acest fragment care face din rugăciune scopul omului, viziunea asupra sfințeniei, așa cum apare ea la Cioran, s-a rotunjit într-o manieră care începe să ne devină clară: între negații puternice și afirmații recesive, Cioran se aruncă dintr-o extremă în alta, practicând ambivalența și paradoxul. Dacă nihilistul Cioran ne era până acum bine cunoscut, cercetarea de față a încercat să releve și laturile mai puțin luate în seamă, cele care dezvăluie un Cioran „sfânt”, adică de partea sfințeniei. Deși reprezintă o latură *slabă* a gândirii cioraniene, dacă o comparăm cu cea opusă, mult mai profilată, ea poate contribui la completarea imaginii gânditorului și la nuanțarea „cioranismului”, devenit monedă curentă în critica de azi. Cioran nu este doar „nihilistul” și „scepticul de serviciu al unei lumi care apune”, ci, pentru ca paradoxul să fie complet, el este și cel ce afirmă, sfântul ratat, cel ce recunoaște adevărul sfințeniei, uneori cu o acuratețe surprinzătoare, dar nu-l poate ajunge.

---

[1] *Ibidem*, p. 9.

[2] Pentru a verifica faptul că rugăciunile conțin această parte a osândirii sinelui, în antiteză cu afirmarea măreției divine, vezi Virgil Cândea (ed.), *Cele mai frumoase rugăciuni ale Ortodoxiei*, Ed. Anastasia, București, 1996.

[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 306.

Dumnezeu

Cioran se ocupă de Dumnezeu cu naturalețea cu care se ocupă de sine. Doi mari singuratici aflați de o parte și de alta a unei legături pe care gânditorul refuză s-o intituleze „credință", deși, prin patosul cu care sunt înălțate blasfemiile, nici de necredință pură și simplă nu poate fi vorba. Dacă în *Subterana* Dostoievski afirma că un om serios nu poate vorbi decât despre sine, Cioran îl va adăuga aici și pe Dumnezeu: un om cinstit, spune el, nu poate vorbi decât despre sine și despre Dumnezeu[1]. Uneori, Dumnezeu pare a fi un fel de *alter ego* al lui Cioran[2], nemângâierea divină potrivindu-se foarte bine cu cea a scepticului: „De și-ar așeza Dumnezeu frunte pe umărul meu ce bine ne-ar sta nouă așa, singuri și nemângâiați"[3]. Dar, în general, termenii în care alege Cioran să vorbească despre Dumnezeu sunt extremi: „totul" sau „nimic".[4]

Definiții

Cine sau ce este Dumnezeu pentru Cioran? În încercare de a explica unele paradoxuri legate de suferință, Cioran ajunge la concluzia gnostică[5] a unui „demiurg rău", care n-ar fi putut face o lume mai bună, a unui Dumnezeu incompetent. Este o concepție care-i justifică lui Cioran statutul eretic, în care s-a recunoscut,

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 181. Vezi, de asemenea, Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 66.

[2] Vezi și articolul nostru, „Dumnezeul plagiat", *Tribuna*, nr. 135, 16-30 apr. 2008, pp. 21-22.

[3] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 49.

[4] *Ibidem*, p. 113.

[5] Vezi și William Kuback, Michael Finkenthal, *Ispitele lui Emil Cioran*, pp. 166-168. Aceeași idee a legăturii dintre incapacitatea explicării răului acestei lumi și dualismul gnostic o întâlnim în Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 13.

de altfel, și este în același timp unul dintre cele mai puternice atacuri ale gânditorului la adresa divinității. Cioran nu l-a întâlnit pe Dumnezeu, el a întâlnit răul, afirmă Sylvie Jaudeau.[1] Definindu-l pe Dumnezeu, Cioran îl consideră singurul care are privilegiul de a ne abandona, spre deosebire de oameni, care nu pot decât să-ți întoarcă spatele.[2] De asemenea, Dumnezeu este pentru un gânditor dezabuzat ceea ce rămâne după ce evidența deșertăciunii lui „a gândi" se impune, atitudine încă o dată ostilă lui Parmenide și acelei egalități dintre a gândi și a fi. „Dumnezeu e ceea ce supraviețuiește evidenței că nimic nu merită să fie gândit"[3], scrie Cioran. Chiar dacă a făcut atâtea victime, printre cei care i s-au dedicat cu patos, renunțând la viața lor, Dumnezeu a devenit între timp nefolositor, și-a pierdut puterea de a fascina într-atât încât să se mai piardă vieți în numele lui, așa cum s-a întâmplat la începutul creștinismului în epoca martirilor. Cioran îl consideră un fel de boală „de care te crezi vindecat pentru că nu mai moare nimeni din cauza ei"[4], o dublă negație, mai întâi prin aruncarea în genul maladiv, mai apoi prin pierderea privilegiului de a spori mortalitatea. Boală, sau nici măcar atât, „Marele Amărât"[5] cade în cele din urmă într-o definiție complet negatoare, fiind echivalat cu vidul („starea de *eu* a neantului"[6], „abis privit de jos"[7]) și trecut apoi în rândul „foștilor": „Pentru mine, Vacuitatea e totuna cu ce era fostul Dumnezeu"[8].

Deși îi recunoaște importanța — „cea mai practică și mai periculoasă idee din câte s-au conceput vreodată", pe care „se salvează și se prăbușește omenirea"[9] —, Cioran îl aduce încet, în

---

[1] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 212.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 45.
[3] *Ibidem*, p. 126.
[4] *Ibidem*, p. 185.
[5] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 82.
[6] *Ibidem*, p. 131.
[7] *Ibidem*, p. 139.
[8] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 20.
[9] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 80.

definițiile sale, pe Dumnezeu în câmpul bolilor, susținând că este „modul cel mai favorabil de a ne dispensa de viață"[1], și îl abandonează, în cele din urmă, schopenhauerian, într-un același gest obosit care aruncă și viața, și moartea, de partea iluziei[2].

Interesantă este relația lui Cioran cu Dumnezeu din perspectiva singurătății, mai ales că Cioran o numără printre cauzele preocupărilor sale obsesive cu divinitatea: „Mă gândesc la Dumnezeu pentru că, în același timp, mi-e frică de singurătate și tânjesc după ea"[3]. Acest paradox avea în *Lacrimi și sfinți* doar o singură nuanță. Iată un fragment în care Cioran vorbește despre o singurătate ce polemizează cu singurătatea *plină* a sfinților, căci, spre deosebire de ei, Cioran se simte în Dumnezeu „mai singur decât într-o mansardă pariziană"[4]:

> „Dumnezeu este un *fior pur*, crescut din toate deșerturile spațiului și ale sufletului, spre a le completa în sensul infinitului... Aceasta este «singurătatea în Dumnezeu», de care în zadar am vorbi misticilor. Căci ei nu ne-ar înțelege. Ce știu ei de tragedia care începe numai în preajma lui Dumnezeu, de conștiința unei rătăciri esențiale care ne torturează la picioarele lui? Orice sfânt sau mistic pun punct după intrarea în Dumnezeu și se abandonează erotic acestui sfârșit triumfător. Nu mai doresc nimic decât să se mențină în această mângâietoare înfundătură. Totul s-a sfârșit. Și cum ei încep cu neantul și termină cu Dumnezeu, de ce s-ar teme de o revenire imposibilă! După Dumnezeu nu mai există decât doar Dumnezeu. În orice parte ai lua-o tot de el dai."[5]

Definindu-l ca „fior pur", Cioran este un mistic, dar un mistic ce nu dispune decât de ideea de Dumnezeu, nu de Dumnezeul misticilor, doar de una din părțile unei relații, cea care ține de propria subiectivitate, iar nu și de partenerul care ar trebui să completeze acest raport. Singurătatea lui Cioran e una ome-

---

[1] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 126.
[2] Cioran, *Îndreptar pătimaș*, p. 88.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 166.
[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 119.
[5] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 86.

nească, deplină, care-l descalifică pe acest Dumnezeu absent, ce se refuză, ce nu sparge monotonia singurătății omului. Accentul negator va cunoaște la Cioran o amploare pe care o vom studia în cele ce urmează.

Negatorul Cioran

Deși definițiile de mai sus conțin destule elemente negatoare la adresa divinității, să analizăm în continuare anvergura negației cioraniene, pentru că aceasta nu se oprește doar la câmpul definițiilor, ci se manifestă în imprecații, blasfemii, invective, toate aruncate de un Cioran nemulțumit, printre altele, că Dumnezeu n-a putut să creeze lumea noastră tot atât de perfectă pe cât a făcut Bach lumea divină.[1] Spre deosebire de Leibniz, care credea că lumea noastră este cea mai bună dintre lumile posibile, Cioran pune un semn al negației înaintea acestei afirmații și susține, demiurgic, necesitatea începerii unei alte lumi, a omului, diferită de cea a lui Dumnezeu[2], vinovat, din această cauză, în fața creaturii sale:

> „Cine-ar putea spune dacă Dumnezeu însuși este scutit de păcat!? Căci oare n-a păcătuit el alegând dintre nesfârșitele posibilități de a fi ale lumii pe cea mai puțin divină? Și nu este acesta păcatul absolut? Oamenii au păcătuit față de Dumnezeu; dar el față de oameni!?”[3]

Cioran se întreabă asupra validității înseși a căutării lui Dumnezeu, după ce constată că orice ins cu mintea zdruncinată este interesat de el[4], fapt cu atât mai important cu cât nici Cioran nu poate renunța la această obsesie. Am văzut mai sus negațiile lui Cioran legate de credință, de incapacitatea lui de a crede pe care o declară mereu, în ciuda faptului ca nu poate să nu se gândească zilnic la Dumnezeu[5], cerându-i însă mereu socoteală, nemulțumit

---

[1] Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 182.
[2] *Ibidem*, p. 133.
[3] *Ibidem*, p. 112.
[4] *Ibidem*, p. 145.
[5] *Ibidem*, p. 140.

de el, considerându-l „mic cât un plutonier"[1]. Nefiind în stare să-l implore, Cioran îl spionează[2] și se plânge de absența și în același timp de prezența acestei idei ivită odată cu omul, care nu poate rămâne în afara câmpului complicat al maladivității mentale. „Doamne, fără tine sunt nebun și cu tine înnebunesc!", se aude strigătul cioranian în *Lacrimi și sfinți*. În aceste condiții, a fi necredincios i se pare lui Cioran mai acceptabil decât contrariul, pentru că asigură omului un câmp de acțiune altfel inexistent:

> „De aș ști absolut sigur că există Dumnezeu, ce aș mai avea de făcut? Sentimentul modern al infinitului personal nu poate vedea în Dumnezeu decât suprema și catastrofala limitare. Dar și fără Dumnezeu individul riscă să cadă victimă propriei sale extensiuni, așa încât, fugind de Dumnezeu și căutându-l în același timp, echivocul se confundă cu acceptarea irezolvabilului. De ar trebui totuși să mă pronunț pentru una din tabere, aș înclina a crede că necredincioșii sunt mai câștigați. Ei nu mai pot spera că vor crede vreodată, mai pot aștepta ceva, pe când credincioșii sunt scoși din circulație. Din momentul în care crezi în Dumnezeu, orice-ai face este prea puțin. Înțeleg foarte bine de ce unii mistici refuză total viața practică. Acțiunea este o ofensă adusă revelației."[3]

Prin urmare, se impune cu necesitate pactul cu diavolul, deoarece diavolul „exprimă simbolic esența vieții mai bine decât Dumnezeu"[4], fapt care presupune, bineînțeles, un soi de credință, chiar dacă purtând semn contrar. Satanist, Cioran îl iubește pe demon și, în numele singurătății profunde, militează pentru ridicarea unui cult nou, mai bine zis pentru restaurarea unuia foarte vechi:

> „În căutarea unui adevărat sihastru — scrie el în capitolul «Restaurarea unui cult», din *Tratat* —, trec epocile în revistă și nu-l aflu și nu-l invidiez decât pe Diavol... Rațiunea îl izgonește, inima îl imploră... Duh al minciunii, Prinț al Întunericului, Cel Blestemat, Vrăjmașul

[1] Cioran, *Sfârșitul care începe*, p. 77.
[2] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 80.
[3] Cioran, „Creștinismul și scandalul care l-a adus în lume", *art. cit.*
[4] Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 148.

— cât de plăcut e să-mi amintesc de numele care i-au veștejit singurătatea! Și cât de mult îl iubesc de când e renegat zi după zi! De mi-ar fi cu putință să-l readuc la starea sa dintâi! Cred în El cu toată incapacitatea mea de *a crede*. Prezența lui îmi este necesară: ființa singură merge către ființa *cea mai singură*, către Cel singur... Îmi sunt dator mie însumi să tind către el. Mă silește puterea-mi de a admira, ce se teme să nu rămână nefolosită. Iată-mă față cu modelul meu; iubindu-l, îmi pedepsesc singurătatea pentru vina de a nu fi totală, făuresc o alta, ce o depășește: e felul meu de a fi *umil*... // Îl înlocuim pe Dumnezeu cum putem; căci orice zeu e bun, dacă perpetuează întru veșnicie dorința noastră de Singurătate..."[1]

Cioran se ridică astfel împotriva Creatorului, luându-i partea demonului în numele unei singurătăți desăvârșite, care devine, în replică, adevăratul zeu al gânditorului. În urma acestei revolte, Dumnezeu cade pradă injuriilor cioraniene, este „vrednic de milă"[2], fiindcă în el, ca altădată în Danemarca, există „ceva putred"[3]. Acuzația cea mai gravă, despre care am mai vorbit, este aceea a incompetenței divine, dovedită de „creația de mântuială". Asemenea ratatului, Dumnezeu ne spune „... n-ați avut dreptate să contați pe mine"[4], trezind omului dorința de răzbunare pentru eșecul creației; o răzbunare tardivă și inutilă, care apare doar datorită faptului că Dumnezeu ne-a transmis defectele incompetenței sale.[5] „Nu cred, ca Marcion, că demiurgul era rău; cred că era incompetent"[6], se pronunță Cioran în *Caiete*. Și, tot în legătură cu ratarea lui Dumnezeu, Cioran consideră că el nu locuiește pe nimeni, ci doar creează credincioșilor „iluzia eternității". „În mine, Dumnezeu s-a ratat definitiv, fiind doar mister și fascinație ieftine"[7], afirmă într-o convorbire.

---

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 194.
[2] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 10.
[3] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 104.
[4] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 86.
[5] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 89.
[6] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 170.
[7] Ion Deaconescu, *Dacă m-aș fi aruncat în Sena...*, p. 39.

În *Demiurgul cel rău*, incompetența este totuși explicată prin existența a doi zei, unul bun și lipsit de omnipotență, și unul rău, posedând febrilitatea creatoare.[1] După Cioran, utilitatea unui asemenea zeu rău este foarte mare, de vreme ce asigură omului un punct către care să-și îndrepte ura și insultele[2]; în opoziție cu acesta, Dumnezeul cel bun și lipsit de omnipotență este creat de singurătatea omului și durează atâta timp cât ironia e absentă. „Doliu al ironiei”, zeul cel bun se retrage, rămânând în umbră, un cadavru de zeu, ajuns așa din pricina distrugerilor nenumărate pe care le-a suferit, ori de câte ori ironia a revenit.[3]

Aceste atribute separate în funcție de cei doi zei, demiurgul și Dumnezeu, nu se păstrează întotdeauna, Cioran vorbind și despre zeul cel bun în același fel, transformându-l în punct de ochire pentru insultele noastre, ce reușesc astfel să-și păstreze prospețimea, violența, tonusul:

> „Poate l-am conceput [pe Dumnezeu, n.n.] doar pentru a ne justifica și perpetua revoltele, ca să le oferim un obiect demn de ele, ca să le ferim de moleșire și degradare, înviorându-le prin tonifiantul abuz de sacrilegiu — replică la fascinația și argumentele descurajării. Cu Dumnezeu nu termini niciodată. A-l trata de la egal la egal, ca pe un dușman personal, este o insolență ce fortifică, stimulează, și sunt de plâns acei pe care a încetat să-i irite. Ce șansă, în schimb, să-l poți învinui, cu neobrăzare, de toate nenorocirile noastre, să-l umilești și să-l insulți, să nu-l slăbești o clipă, nici măcar în rugăciuni!”[4]

Dacă refuzăm ideea celor doi zei, atunci, după Cioran, va trebui, pentru a explica ce s-a întâmplat, să postulăm două momente diferite în istoria personală a zeului unic: un prim moment în care el este adormit, nu se manifestă, e închis în sine, „cuminte, exanguu” și, în cea de-a doua, dedându-se la activități creatoare și

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 8.
[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] *Ibidem*, pp. 11-12.
[4] Cioran, *Istorie și utopie*, p. 90.

condamnabile, „comițând greșeală după greșeală", cu frenezie și îndrăzneală.[1] Dacă nici asemenea ipoteză nu e acceptată, atunci mai rămâne, după Cioran, concepția unor gnostici că zeul a fost tras la sorți dintre îngeri.[2] Oricum toate ipostazele sunt negative, Dumnezeu nereușind să iasă cu fața curată din această confruntare argumentată de din inexplicabila putere a răului, de dezastrul și nereușita creației.

Din aceste considerații putem observa că negațiile lui Cioran nu sunt lipsite de nuanța afirmativă, ivită din pasiunea cu care luptele între gânditor și divin se dau, pasiuni inexplicabile în cazul unei ferme credințe în inexistența lui Dumnezeu. Cioran nu este ateu, ci un nemulțumit de zeul de care dispune, de felul în care lumea a fost concepută, și îi este la fel de greu să trăiască și cu Dumnezeu și fără el, o veche teorie a gânditorului.[3] În legătură cu existența lui Dumnezeu se poate spune că Cioran o afirmă negându-o și în același timp o neagă afirmând-o, după cum remarcă într-un studiu Irina Mavrodin.[4] Această ambivalență (cuvânt ce revine cu exasperare în discursul nostru) ne susține în încercarea de a analiza și momentele afirmative, oricât de puține și de parțiale ni s-ar prezenta ele.

Afirmații

Arareori afirmă Cioran tranșant, când e vorba de Dumnezeu, marele partener al singurătății sale și totodată al admonestărilor sale, marele punct de fugă pentru negațiile sale. Cu toate acestea raporturile lui Cioran cu Dumnezeu sunt departe de a fi clare. O constată pe viu, Sanda Stolojan, în urma unei discuții cu autorul despre *Lacrimi și sfinți*, tradusă în franceză:

---

[1] Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 12.

[2] *Ibidem.*

[3] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 157.

[4] Irina Mavrodin, „Cioran : le saint, l'artiste (fragments pour une mise en parallèle)", *Euresis*, no. 2, été, 2005, p. 106.

„Încep să cred că, în ciuda imprecațiilor sale, Cioran nu-l urăște pe Dumnezeu. Dar întreține cu El relații speciale, ascunse, de parc-ar fi un interlocutor jenant care-i impune, dar pe care se face că nu-l vede”[1].

Constatând cu o oarecare amărăciune că astăzi Dumnezeu a devenit doar o simplă problemă[2] și ridicându-se în răspărul lichidărilor din îndelungatul război împotriva cerului, Cioran nu va lăsa să moară acest cuvânt, chiar dacă va tinde să afirme că în spatele lui nu se mai ascunde nimeni:

„Prea simt, pe pielea mea, stigmatele timpului în care trăiesc: nu-l pot lăsa pe Dumnezeu în pace. Mă amuz repetând cu snobii că El a murit, ca și cum asta ar avea vreun sens”[3].

Această obsesie pentru Dumnezeu îl face să arunce în ambiguitate linia de demarcație dintre credință și necredință și să afirme că „nimeni nu poate ști dacă e credincios sau nu”[4], fapt care îl aduce uneori în postura de a susține cu argumente ideea de Dumnezeu.

Dumnezeul-mijloc. Cum se prezintă însă argumentele în favoarea divinității? O primă categorie, la fel ca în alte cazuri, sunt argumente care stau pentru alte demonstrații, susținând alte dispute, Dumnezeu prezentându-se nu ca scop în sine, ci ca mijloc, cum ar spune Kant. Antipozitivist și nemulțumit de adevărul științific, pe care-l consideră plictisitor, Cioran afirmă ideea de Dumnezeu și existența sfinților ca urmări firești ale acestei plictiseli[5], așadar pentru a se ajuta într-o altă negație. Sau, în alt caz, atunci când luptă împotriva oamenilor și împotriva umanității sale, prezentându-se în postura de mizantrop, Cioran se „agață de Dumnezeu”, pe care-l consideră încă „lu-

[1] Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, p. 236.

[2] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 77.

[3] Cioran, *Ispita de a exista*, p. 101.

[4] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 135.

[5] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 63.

crul cel mai solid"[1]. Nu altfel se întâmplă atunci când își susține singurătatea, detașarea dureroasă de lume, alienantă, după care „în orice parte ai apuca, nu dai decât de Dumnezeu"[2]; fiindcă „nu dăinuie decât ceea ce ai conceput în singurătate, *cu fața la Dumnezeu*, fie că ești credincios, fie că nu"[3]. Ocurențele divinului în aceste argumentații sunt, după cum se poate observa, simple mijloace, piese argumentative menite să susțină o luptă pe care Cioran o duce în altă parte, de aceea acestea sunt doar afirmații parțiale, slabe.

Crearea lui Dumnezeu. Încercând să găsim alte locuri în opera cioraniană, unde Dumnezeu să se afle în poziții mai favorabile, ajungem la acele întemeieri ale divinului, creații de jos în sus, asemănătoare argumentelor medievale ale existenței lui Dumnezeu. Fără a-și pune problema dacă există sau nu, Cioran afirmă că muzica îl creează, Dumnezeu fiind ceva de ordinul unei „halucinații sonore"[4], iar Bach, supremul argument pentru existența lui:

> „... Și când te gândești că atâția teologi și filozofi și-au pierdut zilele și nopțile în căutarea argumentelor pentru existența lui, uitând singurul argument valabil: Bach"[5].

Fără muzicianul german, obiectul teologiei nu ar exista, Facerea ar fi o simplă ficțiune, iar neantul ar fi cu totul și cu totul necesar, spune Cioran în capitolul „Despre muzică" din *Silogismele amărăciunii*, și continuă: „Dacă e cineva pe lumea asta care să-i datoreze totul lui Bach, acela e Dumnezeu".[6]

În aceeași ordine a creației de jos în sus, Cioran susține ideea că Dumnezeu este creat de credință, și exemplifică prin comportamentul ascetic de neînțeles al călugărilor dintr-o mânăstire:

---

[1] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 39.
[2] Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 163.
[3] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 63.
[4] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 75.
[5] Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 79.
[6] Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 94.

„El *trebuie* să existe, altminteri creaturile acestor creaturi de carne ce-și scutură lenea ca să-l adore ar fi atât de nesăbuite, încât rațiunea nu le-ar putea îndura. Dovezile aduse de teologie sunt nimicuri pe lângă toată această osteneală ce-l uluiește pe necredincios, silindu-l să atribuie atâtor strădanii sens și utilitate. [...] Câtă splendoare într-o rugăciune care nu se adresează nimănui! Dar *ceva* trebuie să fie: când acest Probabil devine certitudine, fericirea nu mai e doar un simplu cuvânt, într-atât de adevărat e că singurul răspuns ce se poate da neantului se află în iluzie. Dar cum au dobândit această iluzie numită în plan absolut *har*? Prin ce privilegiu au ajuns să spere ceea ce nici o speranță din lume nu ne lasă să bănuim? Cu ce drept se așază ei în veșnicia pe care totul ne-o refuză? Prin ce subterfugiu și-au arogat acești posesori — singurii *adevărați* pe care i-am întâlnit vreodată — misterul, ca să se bucure de el?"[1]

Deși ambivalent, citatul are un plus admirativ care merită subliniat, pe care-l vom regăsi în *Caiete*, acolo unde Cioran opune disperării rugăciunea, tot pe aceea care-l poate *crea* pe Dumnezeu.[2] Și, tot într-un statut ontologic precar, aidoma oricărei iluzii, existența lui Dumnezeu este inaugurată odată cu strigătul care i se adresează, încheindu-se când ultimul sunet a dispărut: „Când strig: Doamne!, atâta timp cât durează strigătul meu, El *există*. E suficient: ce mi-aș putea dori mai mult?"[3].

Afirmații care conțin deodată și negația limitatoare, aceste fragmente despre Dumnezeu cunosc uneori concesii mai evidente. Așa se întâmplă atunci când Cioran recunoaște că Dumnezeu era o soluție și că una mai mulțumitoare nu se va mai regăsi niciodată[4], dar mai ales într-o notă din *Caiete*, unde recunoaște, după o vizită a lui Ioan Alexandru, că nu-l deranjează mila celorlalți și că a se ruga cineva pentru el e un lucru corect, dat fiind că el, Cioran, este atât de părăsit de Dumnezeu.[5] Aici existența lui Dumnezeu nu mai este pusă la îndoială, dar raporturile cu el sunt deteriorate.

[1] Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 153.
[2] Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 259.
[3] Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 70.
[4] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 121.
[5] Cioran, *Caiete*, vol. III, p. 69.

În acest tablou al afirmărilor pe jumătate, probabil că cea mai extremă este aceea, nici ea lipsită de interpretări negative, în care Dumnezeu este afirmat pur și simplu, în ciuda negației în care se află: „Dumnezeu *este*, chiar dacă nu este”[1]. Aici afirmația este subliniată, întărită, dar mereu însoțită, ca de o soră geamănă, de negația care o încolțește.

Raporturile lui Cioran cu Dumnezeu, întrec simpla poziționare într-o certitudine, și se prezintă ca niște pendulări continue, paradoxale, între ființă și neființă.

> „Este extrem de greu să te așezi *între* Ființă și ne-ființă, să te arăți opus și ne-opus lui Dumnezeu — scrie Simona Modreanu. Și totuși aici înțelege Cioran să se poziționeze, dorind în fond să suporte *diafora* ca pe o fisură și respingând deci fuziunea care i-ar pulveriza contururile identitare și i-ar anihila fundamentele răzbunării. Plictis de a exista *fără* El, angoasă de a deveni sau de a îmbătrâni *în* El, Cioran nu a cunoscut grația de a coincide cu ceva, luciditatea sa cronică [...] epuizând toate conținuturile înainte să fi avut timp să se instaleze.”[2]

Diagnostic foarte corect, ce vorbește despre o latură excesivă a lui Cioran, exces de nehotărâre între extreme, exces care asigură paradoxul, ambivalența credinței, falia și, de ce nu, disperarea cronicizată.

---

[1] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 200.

[2] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, p. 190.

X. EXTREMISMUL POLITIC

Valoarea operei vs. căderea în politic

O lectură politică

Acest capitol care s-a ivit din uimirea că gândul se poate prăbuși într-o extremă politică, chiar atunci când în cauză sunt nume sonore ca Heidegger, Eliade sau Cioran, pornește de la presupoziția că o lectură *politică* a unei opere este legitimă, fie că e vorba de intențiile declarate ale autorului, fie de implicita „luare de poziție"[1] decelabilă în acea operă. Scopul unui asemenea demers constă, în primul rând, în încercarea de a oferi o explicație coerentă unui fenomen dramatic care s-a manifestat în excesele amenințătoare ale violenței politice; în al doilea rând, în dorința de o mai bună considerare a vinovăției sau nevinovăției autorului în cauză, tocmai pornind de la această explicație.

Că o asemenea abordare trebuie să se distanțeze de păcatul unilateralității este indiscutabil, mai ales când între valoarea culturală și eșecul politic distanța rămâne *de neînțeles*. Cazul Cioran, pe care îl discutăm aici, e cât se poate de concludent pentru această neînțelegere, la fel cum concludente sunt și cazurile altor intelectuali din perioada interbelică. Pentru ei, conștiința crizei istorice a fost, la un anumit moment, mai puternică decât conștiința comandamentelor umane, devenind extremă și

[1] Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, p. 115.

transformându-i în extremiști[1]; cu toate acestea, după cum afirma Dan C. Mihăilescu,

> „Nimeni nu poate nega valoarea intelectuală extraordinară a acestei generații în numele sângerosului eșec politic, după cum nimeni nu are dreptul să abluționeze păcatele ei în numele valorii spirituale”[2].

Considerată logic, contradicția dintre aceste două atitudini — aparținând, deopotrivă, atât exegetului, cât și autorului — se cere, așadar, rezolvată, în cadrele unei onestități intelectuale din care soluția suprimării unuia dintre cei doi termeni în favoarea celuilalt va trebui abandonată. Vor rămâne celelalte două soluții logice: 1) existența unui al treilea termen care să medieze între politic și cultural — soluție preferată de noi, care va pune în discuție, ca și în cazul extremelor existențiale, importanța excesului, în cele trei forme ale sale, ca termen mediator; și 2) soluția recesivității lui Mircea Florian, în care unul dintre termeni e dominant, iar celălalt recesiv, soluție mult mai puțin importantă în contextul lucrării de față, în măsura în care cei doi termeni se inversează pe scena devenirii politice a lui Cioran.

Devenire politică și identitate categorială

Semnalăm de la început că ne situăm alături de acei comentatori pentru care devenirea politică a lui Cioran rămâne indiscutabilă și este legată de cele trei perioade[3] de creație ale filosofului: 1) cea cuprinsă între debut (1931) și începutul angajării politice (noiembrie 1933), tributară metafizicii schopenhaueriene; 2) cea dintre 1933 și, aproximativ, 1945, care este și cea mai

[1] „Cioran n’est rien d’autre, à l’époque, qu’un extrémiste pur” (Patrice Bollon, *Cioran l’hérétique*, p. 114).

[2] Dan C. Mihăilescu, „Prefață” la Cioran, *Revelațiile durerii*, p. 8.

[3] Vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat*..., pp. 352-357.

tulbure din punct de vedere politic; și 3) cea de după 1946, din perioada franceză, caracterizată prin „fracturarea sau chiar tăierea legăturilor cu trecutul, adică cu țara, cu limba, cu românismul, cu preocupările politice”[1].

Dacă e să considerăm ceva *neschimbat* la Cioran, atunci ar trebui să vorbim despre acea „atitudine extremă” de care pomenea într-una din scrisorile către Bucur Țincu, după ce se plânsese că e incapabil să mai realizeze o ierarhie a valorilor și că a început să nege totul, fără să pună ceva în loc.

> „La Emil Cioran predomină o altă trăsătură de esență fascistă: cultul revoluției și al dictaturii, ca forme de descătușare paroxistică a energiilor naționale. Mișcarea legionară este elementul orb, primar, al desfășurării ei”[2],

îl caracteriza și Leon Volovici.

Portretul temperamental al viitorului filosof este, așadar, încă de la început maculat de exces, de aceea distincția dintre Cioran *extremul* — cel al excesului, etic, mai întâi, și apoi religios — și *extremistul*[3] Cioran ar trebui să ofere o posibilă cheie de lectură pentru explicarea aventurii politice violente și, indiscutabil, blamabile. Este ceea ce vom încerca să propunem mai jos, după ce vom analiza angajarea și dezangajarea politică a lui Cioran.

---

[1] *Ibidem*, p. 416.

[2] Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și «problema evreiască» în România anilor ’30*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 150.

[3] Ideea acestei distincții se bazează pe o distincție similară schematic pe care Ernst Junger o face în romanul său *Eumesvil* (București, Ed. Univers, 2000). Este vorba de diferențierea între *anarh* și *anarhist*, care, reprezentând pe de o parte clasica separație între potență și actualitate, nu este epuizată de aceasta, fiindcă deși anarhul poate deveni anarhist, anarhistul obișnuit poate să nu fi fost niciodată anarh. La fel este și în cazul lui Cioran: extremul Cioran poate deveni extremistul Cioran, dar, așa cum vom vedea, dispariția acestuia din urmă nu anulează existența celui dintâi.

Implicarea politică a lui Cioran

Începuturi: de la apolitismul inițial la necesitatea politicului

Asemenea celorlalți membri ai Generației '27 al cărei program schițat de Mircea Eliade în *Itinerariul spiritual* proclama valorile spirituale, „absurd de spirituale"[1], Cioran a debutat ca personalitate exclusiv culturală, având față de politică o atitudine detașată, dacă nu chiar disprețuitoare. Scriindu-i lui Bucur Țincu, în iulie 1933, declara că „Sunt un om atât de orgolios și cu simțul eternității atât de dezvoltat, încât mi-ar fi absolut imposibil să fac politică."[2] Analizând această declarație, vom observa că ambele trăsături vor trece în maniera în care Cioran se va angaja politic: atât orgoliul, ce se va manifesta în vituperările la adresa României, cât și „simțul eternității" pe care-l va transfera în imaginea unei viitoare Românii și care va anula valorile, devenite regionale, ale eticului.

Pe de altă parte, nu trebuie uitată pasiunea lui Cioran pentru filosofia istoriei și a culturii care a constituit o latură afină viitoarei lui implicări[3] și, de asemenea, nici premisele metafizice schopenhaueriene, în care distincția, ce punea în termeni de invers proporționalitate viața și spiritul, avea să opereze odată cu schimbarea opțiunilor lui Cioran într-o manieră neașteptată, adică în avantajul vieții și în defavoarea spiritului.

> „Politica — avea să spună Cioran în *Schimbarea la față a României*, înțelegând atât valorile ei cât și pe omul politic — se înrădăcinează în viață, mult mai profund decât spiritul. Căci politicul exprimă și servește valorile vitale, pe când spiritualul crește în răgazurile vieții."[4]

---

[1] Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, în *Profetism românesc*, Ed. „Roza vânturilor", București, 1990, p. 22.

[2] Cioran, scrisoarea din 2 iul. 1934 către Bucur Țincu, în *12 scrisori...*, p. 62.

[3] Vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, p. 20.

[4] Cioran, *Schimbarea la față a României*, p. 180.

Adăugăm la acestea și asumarea, pe fondul pasiunii pentru mistică a lui Cioran, a unei amoralități inaugurale naeionesciene, susținută de mentorul Generației Criterion la cursul de metafizică:

> „... activitatea mistică n-are nimic de-a face cu morala. [...] Morala și viața religioasă n-au nimic de-a face; viața religioasă se mișcă pe un plan de realități cu totul altul decât viața morală, și de aceea orice atitudine care pretinde să confunde religia cu morala sau care vrea să reducă religia la morală este o atitudine antireligioasă”[1].

Desigur, este semnificativ și faptul esențial al bursei pe care Cioran o primește în Germania în toamna anului 1933, unde, după numai trei săptămâni, va fi convins de utilitatea (pentru România) a unei ordini totalitare similară celei hitleriste. Articolele trimise în țară sunt cât se poate de elocvente și ele se vor împlini în culminația cărții *Schimbarea la față a României*, apărută la sfârșitul lui 1936.

Atitudinea lui Cioran rămâne în afară de orice îndoială: politica a devenit din fapt secund un fapt de primă importanță, în timp ce spiritualul și-a pierdut din necesitate. Convingerile lui Cioran că tineretul trebuie să se salveze prin politică anunță o schimbare radicală a convingerilor ideatice ale tânărului gânditor, similară unei convertiri. „*Nici un tânăr în momentul actual nu se mai poate salva prin bibliotecă* (s.a.)”[2], va susține el. O altă mărturie, la fel de concludentă sună în felul următor: „Tineretul nu se poate salva în acest moment istoric, decât printr-o aban-

[1] Nae Ionescu, *Curs de metafizică* (1928-1930), p. 150. Această poziție kierkegaardiană rămâne discutabilă la nivelul aplicării ei, fiindcă chiar dacă religiosul transcende eticul, acest fapt nu e cu titlu de regulă, ci reprezintă ceva cu totul și cu totul excepțional. Altfel, așa cum se va întâmpla cu Nae Ionescu situat de la un anumit moment „dincolo de bine și de rău” (vezi Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*), așa cum se va întâmpla și cu Cioran în perioada de „fanatizare”, excepția se transformă în regulă și eticul este eludat *în totalitate*!

[2] Cioran, „Conștiința politică a studențimii”, în *Vremea*, anul IX, nr. 463, 15 noiembrie 1936, p. 3.

donare irațională în națiune. Ori ce ar face altceva i-ar fi fatal”[1]. Calea către dezastrul ideologic era astfel deschisă.

Pasiunea pentru România

Pasiunea pentru România a devenit, odată cu implicarea politică, o obsesie de dimensiuni majore care anunță transfigurarea cu accente catastrofice prezentă în *Schimbarea la față*. România, „umbră a istoriei universale”[2], „neam fără noroc”[3], geografie, iar nu istorie[4], este o țară care, aparținând uneia dintre acele culturi mici care „se nasc moarte”[5], intră în conflict cu orgoliul uriaș al tânărului creator. Mai târziu, Cioran avea să recunoască acest fapt:

> „Am ajuns atunci să înțeleg că țara mea nu *rezistă* în fața orgoliului meu, că oricum, confruntată cu exigențele mele, ea se dovedea neînsemnată. [...] o nebunie care mă făcea să sufăr, un delir defel gratuit, de vreme ce sănătatea mea se resimțea de pe urma lui”[6].

Cioran face parte dintre tinerii „care găseau defecte etosului național românesc întrucât îi lipsea profunzimea și eroismul”[7].

---

[1] *Ibidem*

[2] Cioran, *Schimbarea la față*..., p. 207.

[3] Cioran, *Îndreptar pătimaș*, p. 59.

[4] Cioran, *Schimbarea la față*..., p. 53.

[5] Cioran, „Unde sînt ardelenii”, în *Calendarul*, an II, nr. 277, 22 ianuarie 1933, p. 1, 2, acum în volumul *Singurătate și destin*, p. 158. Despre problema filosofiei culturii și influența gândirii spengleriene la Cioran, vezi capitolul „Filosofii paralele: Spengler și Cioran” în Marta Petreu, *Un trecut deocheat*..., pp. 111-133.

[6] Cioran, *Mon pays/Țara mea*, traducere de Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 22.

[7] Mac Linscott Ricketts, *Rădicinile românești ale lui Mircea Eliade*, vol. I, în românește de Virginia Stănescu, Mihaela Gligor, Olimpia Iacob, Irina Petraș și Horia Ion Groza, București, Criterion Publishing, 2004, p. 571.

Două vulnerabilități[1] importante avea România lui Cioran: (a) scepticismul și pasivitatea istorică și (b) absența destinului; ambele trebuiau vindecate.

De altfel, simpla conștiință a românității proprii este suficientă pentru a-l face să sufere cu o rară intensitate fiindcă ea e asimilabilă, în primul rând, unei culturi care nu are puterea de a salva individul[2] și, în al doilea rând, unui portret uman extrem de defavorabil. Fraze ca „A fi român înseamnă a fi o ființă cu multă apă în sânge"[3] sau „«Cum e cu putință să fii român?» era o întrebare la care nu puteam răspunde decât umilindu-mă-n fiece clipă"[4] devin mărturii ale complexului de inferioritate de care suferea Cioran în momentul identificării cu țara sa. Urmarea? O „iubire" ambivalentă născută din disperare și menită disperării („O iubeam pentru că nu putea răspunde așteptărilor mele"[5], spune Cioran), problematică așadar, lipsită de naivitate și, desigur, având luciditatea grozavă că „nu e atât de *evident* că România trebuie iubită"[6].

> „Am scris în vremea aceea — avea să mărturisească Cioran după câțiva ani — o carte despre țara mea: pesemne că nimeni nu și-a atacat propria țară cu o violență asemănătoare. A fost elucubrația unui smintit. Însă în negațiile mele era o asemenea flacără, încât acum, după trecerea anilor, mi-e greu să cred că nu fusese o iubire răsturnată, o idolatrie pe dos."[7]

Violența cu care îndura o asemenea dragoste nu putea să nu treacă, așadar, în criticile lui, devenite celebre prin excesul de care dau dovadă: „Doamne! ce vom fi făcut o mie de ani?! [...] O mie de ani s-a făcut istoria peste noi; o mie de ani de sub-istorie"[8];

---

[1] Vezi Ionel Necula, *Cioran, scepticul nemântuit*, pp. 47-55.

[2] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 32.

[3] Cioran, „Țara oamenilor atenuați", în *Vremea*, anul VI, nr. 306, 24 septembrie 1933, p. 1, acum în *Singurătate și destin*, p. 230.

[4] Cioran, *Ispita de a exista*, 2002.

[5] Cioran, *Țara mea*, p. 22.

[6] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 43.

[7] Cioran, *Mon pays/Țara mea*, p. 21.

[8] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 39.

„Ceilalți oameni sînt sau nu sînt. Dar nici unii nu-s așa de puțin ca noi!"[1]; sau strigătul „Eu vreau alt neam!"[2] Toate aceste critici nu anulează încrederea în viitorul României, încredere destul de redusă, de altfel, și periclitată continuu din interior, ca o credință religioasă. În constelația sumbră a țărilor balcanice, Cioran va recunoaște țării sale anumite aptitudini pentru „formele înainte de cultură"[3]. Iar acceselor de scepticism le răspunde cu aceeași monedă, afirmând că „Nu cred că nu cred în România"[4], sau cu profeția insinuantă a resemnării ultime, afirmând că

> „În momentul când aș fi convins că posibilitatea unei *schimbări la față a României* este o iluzie, din acel moment, o problemă a României pentru mine n-ar mai exista"[5].

Ceea ce ar mai rămâne atunci (și ceea ce, de altfel, a și rămas) ar fi chipul înfrânt și lipsit de destin al *„României de niciodată"*[6].

Înfățișările unui extremist

Profetismul cioranian

Însă până la acea „Românie de niciodată" la care Cioran avea să ajungă în cele din urmă, distanțându-se de pasiunile politice (este vorba de perioada de după 1945), el a crezut în viitor cu vizionarismul ardent al unui profet. Visând la o Românie *„cu populația Chinei și cu destinul Franței* (s.a.)"[7], criticându-i trecutul până la a-l iubi „cu o ură grea"[8], Cioran are conștiința misiu-

[1] Cioran, *Îndreptar pătimaș*, p. 78.
[2] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 64.
[3] *Ibidem*, p. 200.
[4] *Ibidem*, p. 198.
[5] *Ibidem*, pp. 47.
[6] *Ibidem*, p. 201.
[7] *Ibidem*, p. 96.
[8] *Ibidem*, p. 42.

nii generației tinere și totodată al urgenței cu care România trebuie să se impună ca forță cel puțin în regiunea balcanică:

> *„Dacă în întreg sud-estul Europei, România nu se va defini ca singura realitate politică și spirituală, atunci viitorul ni se pare searbăd, superfluu, stupid* (s.a.)"[1].

Scena politică trebuie ocupată fiindcă „ceasul tinerilor a bătut [...] nu într-un ritm clasic și normal, ci într-unul prevestitor și apocaliptic"[2], ritm ce anunță o altă Românie, schimbată la față „în câțiva ani"[3] și capabilă să recupereze din trecutul istoriei nu vreo valoare manifestă, ci *„tot ce a lâncezit și amorțit în noi peste o mie de ani* (s.a.)"[4], așadar ceva din străfundurile inconștientului, premergător valorilor istorice. Doar în măsura în care poate deveni *alta*, această țară poate angrena destinul personal și doar aruncându-și rădăcinile în viitor, nu în trecut, are posibilitatea schimbării. *„Tot ce nu e profeție în România este un atentat împotriva României* (s.a.)"[5], clamează Cioran în *Schimbarea la față...*, după ce mai înainte, într-o scrisoare din München, susținuse pe un ton irevocabil că

> „Pentru mine, cel puțin, România mai prezintă interes numai în măsura în care ea poate deveni *alta*, numai în măsura în care are sens să vorbesc de o altă Românie"[6].

Cum vede Cioran acest viitor? Situat, așa cum remarca Marta Petreu, între socialismul rus și naționalismul german:

---

[1] Cioran, „Ce trebuie să devină România", în *Vremea*, anul IX, nr. 436, 10 mai 1936, p. 6.

[2] Cioran, „Încotro merg tinerii?" în *Calendarul*, an I, nr. 223, 18 noiembrie 1932, p. 1, acum în *Singurătate și destin*, p. 132.

[3] Cioran, „Ce se poate face în România", în *Vremea*, anul VIII, nr. 369, Anul nou 1935 (text datat: Berlin, decembrie, 1934), p. 3.

[4] *Ibidem.*

[5] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 41.

[6] Cioran, „Ce trebuie să devină România", în *Vremea*, anul IX, nr. 436, 10 mai 1936, p. 6., p. 2.

„România transfigurată trebuie să fie un colectivism național, adică un socialism în cadrele națiunii, un socialism bazat nu pe ideea de clasă, ci pe ideea de națiune, ceva între socialismul din Rusia și naționalismul din Germania, într-o versiune frenetică și modernistă”[1].

Anularea spiritului critic. Iraționalitatea

Convertirea lui pasionantă la politic, manifestă în textele trimise din Germania, s-a desfășurat pe firul roșu al încrederii vitaliste în energiile iraționale, singurele capabile să modifice înfățișarea României, aflată sub dominația seculară a scepticismului și fatalismului. Dovedind un entuziasm exacerbat[2], tânărul Cioran se ridică împotriva îndoielii, a spiritului critic, a rațiunii, considerându-le sterile:

> „Îndoiala simplă, oricât de durabilă ar fi, este sterilă, aproximativă și inutilă precum steril este orice spirit critic, izvorât fatal din îndoială. Să ne bucurăm toți cei cari suntem prea încordați pentru a fi lucizi și prea debordanți pentru a fi comozi. Întreg eroismul nostru pornit dintr-o zăpăceală dinamică, dintr-o frenezia oară și apocaliptică, dintr-un elan tumultos și din văpăi irezistibile, să realizeze ceiace impotența rațională, spiritul critic, scepticismul și toate îndoielile acestei lumi nici n-au putut bănui”[3].

Vremile pe care le parcurge și „subt” care se află îi dovedesc că „oamenii inteligenți au devenit inutili”, motiv pentru care „apologia barbariei, a nebuniei, a extazului sau a neantului”[4] este obligatorie. „De ce să nu fim mândri de frenezia noastră, de apocalipsul nostru intern, de pornirea noastră pasională, de ardoarea noastră eroică?”[5],

---

[1] Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, p. 234.

[2] Vezi Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 82.

[3] Cioran, „Tentația politicului și a jertfei”, în *Vremea*, anul VII, nr. 321, 14 ianuarie 1934, p. 1.

[4] Cioran, „Împotriva oamenilor inteligenți”, în *Discobolul*, nr. 9, mai 1933, pp. 1, 2, acum în Cioran, *Singurătate și destin*, p. 205.

[5] Cioran, „Tentația politicului și a jertfei”, *art. cit.*.

se întreabă Cioran, într-un articol din 1934. România, înapoiată și devitalizată, situată, așa cum am văzut, în sub-istorie, nu poate avea decât soluția dinamizării urgente, a delirului general și a energiei explozive. Doar un „dyonisism al devenirii românești”[1] mai poate salva ceva și numai chipul unei Românii „agitată, contradictorie, furioasă și amenințătoare”[2] mai poate mulțumi dorințele excesive ale unui român rușinat de condiția țării sale. O nevoie de nebunie despre care avea să pomenească mai târziu, când va susține că „în vremea aceea aveam o nevoie neostoită de nebunie, de nebunie îngemănată cu acțiunea. Simțeam nevoia să distrug. Îmi petreceam zilele prefirând în minte imagini ale nimicirii totale”[3]. Această atitudine mergea până la modificarea definiției omului din animal rațional, echivalat cu mediocritatea echilibrului, în *animal absurd*, „cu fantezii periculoase, ce riscă totul în fiecare moment, aventuros din tragedie, iar nu din superficialitate”[4]. De aici până la scârba de „tot ce nu e fanatism în această tinerime”[5] nu-i decât un pas, pas pe care Cioran îl face în momentul entuziasmului resimțit în fața tinerimii germane hitleriste:

> „Când văd pe străzile Berlinului marșurile tinerimii hitleriste, îmbrăcată în uniformă, cu baionetă și cu steaguri, într-o alură solemnă și în acelaș timp agresivă, de parcă mâine ar începe răsboiul, când văd acești tineri începând de la cinci ani, înregimentați și integrați total într-un partid politic, — nu îmi pot stăpâni un fior de revoltă și de scârbă, gândindu-mă la prăpastia ce separă tinerimea germană de tinerimea română, abandonată unei dezordini sterile, distrusă și batjocorită de oficialitate înseși”[6].

---

[1] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 89.

[2] *Ibidem*, p. 234.

[3] Cioran, *Țara mea*, p. 9.

[4] Cioran, „Scrisoare din munți”, în *Calendarul*, an II, nr. 447, 16 august 1933, p. 1, 2, acum în Cioran, *Singurătate și destin*, p. 222.

[5] Cioran, „Spre o altă morală sexuală”, *Vremea*, anul VII, nr. 363, 11 nov. 1934, p. 2, acum în *Revelațiile durerii*, p. 129.

[6] Cioran, „Despre o altă Românie”, în *Vremea*, anul VIII, nr. 376, 17 februarie 1935, p. 3.

De altfel, așa cum însuși avea să mărturisească, admirația pentru Hitler și pentru Germania acelei perioade nu consta atât în sistemul politic anume, cât în existența acută și imperativă a iraționalului, în cultul vitalității, al virilității și al forței, pe care Cioran le credea singurele eficiente într-o „țară de șmecheri, de sceptici și de resemnați”[1] (și pe care le numea cu un termen generic — „spiritul spartan”). Admirația declarată față de Hitler — „Nu există om politic în lumea de astăzi care să-mi inspire o simpatie și o admirație mai mare decât Hitler”[2] — se bazează tocmai pe reușita acestuia de a contamina și trezi iraționalul unui întreg popor: „Meritul lui Hitler consistă în a fi răpit spiritul critic al unei națiuni”[3]. Explicația constă deci în prețuirea lui Cioran pentru expansiunea forței, „fără rezerve și fără control”[4], în condițiile unei escaladări a fanatismului naționalist. Însă trebuie semnalat faptul că nu ideologia este cea care-l umple de un entuziasm nociv și periculos, ci acțiunile care convin atitudinii metafizice extreme a lui Cioran:

> „Dacă am o simpatie pentru Germania — avea să susțină în februarie 1935 — aceasta nu e nici pentru oameni și nici pentru idei, ci pentru frenezia care a năpădit o întreagă țară”[5].

Pe fondul acestei idei, ar fi nimerit să semnalăm alăturarea pe care filosoful român o face între ideologiile de dreapta și de stânga, chiar atunci când le înțelege absența spiritualului.

---

[1] *Ibidem.*

[2] Cioran, „Impresii din Munchen. Hitler în conștiința germană”, în *Vremea*, anul VII, nr. 346, 15 iulie 1934. Vezi și articolul „Renunțarea la libertate”, în *Vremea*, anul X, nr. 480, 21 martie 1937 în care Cioran declară, deși la distanță de trei ani, același lucru: „Cred că sunt puțin oameni — chiar și în Germania — cari să aibă o admirație mai mare pentru Hitler decât mine”.

[3] *Ibidem.*

[4] Cioran, „Germania și Franța sau iluzia păcii”, în *Vremea*, anul VI, nr. 318, 25 decembrie 1933, p. 7.

[5] Cioran, „Despre o altă Românie”, în *Vremea*, anul VIII, nr. 376, 17 februarie 1935.

> „Mi-e scârbă și am chiar oroare de acele fleacuri de ideologi, cari nu înțeleg nimic decât prin stânga și dreapta, de mediocritatea gândirii lor, care simplifică istoria chiar pentru a nu mai gândi”[1],

spune el undeva, iar în altă parte susține că ideea socialistă a justiției sociale este obligatorie în orice revoluție[2]. Doctrinele nu sunt importante în sine, ci doar prin entuziasmul care-l trezesc în popoarele ce le îmbrățișează.

> „Când aș vedea o tinerime comunistă tot atât de dinamizată cum e cea germană, de ce mi-ași stăpâni admirația? Ideile n-au mare valoare în sine.”[3]

Această pasiune pentru instinctualitatea totalitarismului explică și atracția lui Cioran față de mișcarea legionară, considerată singura în măsură să *pună în aplicare* soluția radicală prin care România ar urma să facă „saltul istoric” și să intre în rândul culturilor mari:

> „Speranțele pe care și le pune Cioran în mișcarea legionară se bazează tocmai pe constatarea — corectă! — a caracterului instinctiv, «de iraționalism subteran» al acesteia, iraționalism ce favorizează eroismul, iar nu pe iluzia că ar fi o mișcare spirituală”[4].

În condițiile acceselor de instinctualitate colectivă, legitimitatea sângeroasă a forței nu mai poate fi pusă la îndoială.

Forța și întemeierea (i)rațională a crimei

Dacă eticul se opune schimbării unei țări, atunci el trebuie eludat, fiindcă la fel cum religiosul îl depășește (în tripartiția kierkegaardiană, preluată, așa cum am văzut de Nae Ionescu), atunci

[1] Cioran, „Este Italia o mare putere?”, în *Vremea*, anul IX, nr. 439, 31 mai 1936.
[2] Cioran, *Schimbarea la față*..., pp. 165-166.
[3] Cioran, „Despre o altă Românie”, *art. cit.*
[4] Marta Petreu, *Un trecut deocheat*..., p. 98.

nu e mai puțin adevărat că și „saltul istoric" al transfigurării cioraniene trebuie să-l considere insuficient:

> „Forța este sau etic sau dincolo de etic. [...] Destinul năvalnic al marilor culturi depășește toate valorile respective ale eticului. Dacă istoria ar fi rămas în interiorul binelui și al răului, ea s-ar fi desfășurat pe o direcție de mediocritate și în locul tragicului care o definește am fi asistat la un spectacol cu conflicte familiare. // Până acum nimeni n-a vorbit de națiuni morale și imorale; există numai națiuni puternice și națiuni slabe, agresive și tolerante."[1]

Atitudine terifiantă, în care cultul forței[2] înlocuiește orice altă normă, legitimându-se doar prin scopul înalt, de sorginte națională, a cărui validă intensitate rămâne în afara oricărei discuții. „*Agresiunea unei țări este singura ei morală*"[3], spune Cioran, justificând magnificența și împlinirea unei țări în termenii războiului și ai agresării intenționate. Mai mult decât atât, filosoful pledează pentru o esență a eticului care să se definească doar în raport cu scopurile devenirii istorice:

> „Teroare, crimă, bestialitate, perfidie sunt meschine și imorale numai în decadență, când se apără prin ele un vid de conținuturi; dacă ajută însă la ascensiunea unui popor, ele sunt virtuți. Toate triumfurile sunt morale"[4].

Această axiologie relativă, ce amintește de *Principele* lui Machiavelli, aruncă în umbră orice idealuri umaniste; în acord cu această nouă viziune „Umanitarismul este mai mult decât o iluzie, iar pacifismul este o simplă masturbație politică"[5], iar libertatea poate fi anulată, fiindcă ea ține de o aristocrație umană și nu de vreo generalitate principială:

---

[1] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 35.
[2] *Ibidem*, p. 34.
[3] *Ibidem*, p. 89.
[4] *Ibidem*, p. 41.
[5] Cioran, „Revolta sătuilor", în *Vremea*, anul VII, nr. 349, 5 august 1934, p. 2.

> „Toată viața o să repet: nu orice om merită să fie liber. Este o rușine prejudecata libertății pentru toți. // Optimismul libertar nu rezistă la cea mai mică și neînsemnată revelație a naturii umane”[1].

Când unor asemenea idei li se adaugă și legitimitatea urii, devenită virtute politică prin excelență[2], care poate explica și îndreptăți acțiunile unui „*dominator*” (a se citi „geniu politic”[3]!), calea către crimă este deschisă.

Faptul că Cioran a susținut crima într-un moment când opinia publică europeană era oripilată de acțiunile sângeroase ale lui Hitler împotriva unor colaboratori (30 iunie 1934) dovedește intensitatea dramatică a extremismului său și capacitatea șocantă de prăbușire în irațional:

> „Mă scârbește infinit când citesc și aud din toate părțile aceleași reflexii plângătoare și inutile pe marginea vieții omenești. // Se spune: nimeni n-are drept să ia viața altuia, nimeni n-are drept să verse sânge, nimeni nu poate dispune de viața altuia! Omul este o valoare în sine, etc., etc... Dar voiu întreba pe oricine: ce a pierdut omenirea dacă s-a luat viața câtorva imbecili?”[4].

Postura este de o gravitate fără pereche, cu atât mai mult cu cât vine din partea unui intelectual de talia lui, care se pierde însă, din elitism profetic și ardoare naționalistă, în teribilul întuneric al legitimării morții „câtorva nulități”[5]:

> „Voi întreba pe oricine: ce a pierdut omenirea dacă s-a luat viața câtorva imbecili... A lua viața unor asemenea oameni, a vărsa sângele unor astfel de bestii este o datorie. Ah! această prejudecată a valorii în sine a omului!... Valoare în sine! Aceasta este o curată lașitate. Căci sub ea se ascunde teama de sacrificiu”[6].

---

[1] *Ibidem.*
[2] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 186.
[3] *Ibidem*, p. 182.
[4] Cioran, „Revolta sătuilor”.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*

În fața unei asemenea *datorii de a ucide* nu se mai poate spune mare lucru, iar faptul că sângele conferă seriozitate unui partid politic[1] este o declarație care scapă unei atitudini normale. Chiar după o vreme, când nu mai credea în adevărul mișcării hitleriste, Cioran avea să-i justifice existența prin „eficiența" de care a dat dovadă, spunând: „Crede cineva serios că hitlerismul este « adevărat » ? Teoretic poate fi făcut ridicul. Practic, formulele lui și-au dovedit eficiența și valoarea"[2]. Dar până atunci, avea să propună folosirea metodelor criminale chiar pentru grăbirea schimbării la față a propriei țări și culpa nu poate rămâne decât neschimbată, chiar în cazul apelului la iresponsabilitatea estetică a autorului.

> „Singura satisfacție ce s-ar putea da țării ar fi un lagăr de concentrare în care s-ar afla o sumedenie de oameni politici ai României dela răsboiu încoace. Trebue să te întrebi dacă toți oamenii cari n-au făcut altceva decât să dizolve entusiasmul tinerilor, mai merită să trăiască. Dacă mi s-ar spune că țara ultragiată nu va cunoaște în câțiva ani o răsbunare grozavă, atunci mi-ar părea că această țară însăși n-are nici un sens."[3]

Nu aștepta și Codreanu ziua marii răzbunări, când voia ca „școala spirituală" (din care urma să iasă un erou, deși intrase în ea un simplu om[4]) să se constituie într-un „tribunal excepțional" imediat după victoria legionară? De fapt chiar și în 1937 Cioran mai visa la o crimă asupra „bătrânilor":

> „O noapte a Sfântului Bartolomeu printre anumiți bătrâni e singura salvare. [...] Interesul nostru e să le accelerăm agonia și din milă să nu-i mai condamnăm la viață"[5].

---

[1] *Ibidem.*

[2] Cioran, „Renunțarea la libertate", în *Vremea*, anul X, nr. 480, 21 martie 1937, p. 3.

[3] Cioran, „Despre o altă Românie".

[4] Corneliu Zelea-Codreanu, *Cărticica șefului de cuib* (1933), Ed. Colecția „Europa", München, f.a., ediția a 12-a, p. 94.

[5] Cioran, „Crima bătrânilor", în *Vremea*, anul X, nr. 492, 20 iunie 1937, p. 9, acum în Cioran, *Revelațiile durerii*, p. 170.

Paricidul nu mai este unul cultural, ca în cazul programului tinerei generații pe care-l schița Eliade într-unul din foiletoanele *Itinerariului spiritual*, ci a trecut în sfera *dominantă* a politicii naționaliste irespirabile și, mai ales, în ceea ce-l privește pe Cioran, în câmpul vinovăției necontestabile.

Adversități

Împotriva tradiționalismului

S-ar fi cuvenit probabil ca discuția despre tradiționalism să aibă loc după sau chiar în interiorul capitolului în care am tratat despre profetismul lui Cioran. Legătura rămâne indiscutabilă, dar cu toate acestea am preferat adunarea într-un capitol separat a marilor adversități ideatice ale lui Cioran. Printre ele *trecutul* României pe care naționalismul românesc l-a considerat, cu puține și notabile excepții, indiscutabil.

Cioran se miră de atitudinea lui Eminescu și consideră cazul ralierii marelui poet la „obscuritatea sinistră a trecutului nostru" drept „înfricoșător"[1], de vreme ce

> „… singurul naționalism fecund, creator și vitalizant nu poate fi decât unul care nu numai că ignoră tradiția, dar o neagă și o înfrânge. […] Toată tradiția noastră este un putregai istoric, a cărui permanentizare este moartea noastră sigură"[2].

Doar lichidându-și propria ființă, România poate avea șansa unui viitor *istoric* (iar nu geografic), doar „distrugându-și toate iluziile și iubirile ei de până acum"[3], poate deveni o cultură mare.

---

[1] Cioran, *Schimbarea la față…*, p. 23.

[2] Cioran, „Problema etică în Germania", în *Vremea*, anul VII, nr. 324, 4 februarie 1934.

[3] Cioran, „Țara oamenilor atenuați", în *Vremea*, anul VI, nr. 306, 24 septembrie 1933, p. 1.

În discuția filosofică asupra specificului național, Cioran are o poziție cât se poate de tranșantă, afirmând:

> „Va trebui să vedem care este *specificul național* al României, care a ținut-o o mie de ani în nemișcare, pentru a-l pentru a-l putea lichida împreună cu mândria ridiculă care ne atașează de el”[1].

Lucrurile sunt cât se poate de clare pentru tânărul gânditor român, deoarece în raportul tensionat dintre trecut și viitor, câștig de cauză nu poate avea decât cel de-al doilea.

> „Trecutul României nu mă flatează deloc și nici nu sunt prea mândru de strămoșii mei, lipsiți de orgoliu, că au putut dormi atâta timp în așteptarea libertății. România are un sens întrucât o *începem*. [...] Orice om care vrea sau este chemat să joace un rol profetic în viața României, trebue să se convingă că în țara aceasta orice gest, orice acțiune, orice atitudine, este un început absolut, că nu există continuări, reluări, linii și directive”[2],

spune Cioran. De aceea, celebra discuție maioresciană a formelor fără fond este soluționată de el printr-o critică a fondului românesc, a cărui absolutizare n-ar însemna nici mai mult nici mai puțin decât „operă reacționară”[3]. „Formele occidentale și nu fondul românesc au fost salvarea noastră”[4], afirmă Cioran, susținând totodată dinamismul pe care fondul nu-l poate avea:

> „Cine vrea o Românie puternică și modernă, o națiune în drum spre putere, trebuie să recunoască «formelor» un dinamism pe care nu-l vom găsi niciodată în acest fond”[5].

În ceea ce privește ortodoxia, deși fiu de preot, Cioran o va situa de partea fondului vinovat de stagnarea țării. Tradiția bizantină este considerată din punct de vedere cultural o plagă an-

---

[1] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 61.
[2] *Ibidem*, p. 39.
[3] *Ibidem*, p. 103.
[4] *Ibidem*, p. 106.
[5] *Ibidem*, p. 105.

chilozantă și un „schematism abstract", iar din punct de vedere politic un „reacționarism organizat"[1]:

> „Aș muri de tristețe dacă România — printr-o perversiune a soartei — ar renaște în viitor cultura bizantină. Un singur țipăt din Revoluția franceză este pentru noi un îndemn infinit mai mare decât toată spiritualitatea bizantină laolaltă."[2]

De altfel, nici ortodoxia românească nu este decât „circumstanțială, atenuată și neprimejdioasă", de aceea pentru excesivul Cioran ea nu prezintă nicio importanță.[3]

Întreaga critică adusă tradiționalismului se situează sub semnul dorinței febrile de transfigurare a României. Cerința discontinuității față de trecut și a „saltului istoric" îl conduce pe Cioran către o soluție teoretică lovinesciană[4], dar către o practică extremistă.[5]

Împotriva democrației

Împotriva democrației Cioran a luptat cu convingerea celui pe care istoria îl convinsese că doar o trezire ar mai putea transforma somnul românesc în salt istoric. Iar trezirea nu putea veni de la democrație, fiindcă prin „platitudini" și „abstracții vide" nu se poate dinamiza un popor cu o existență aproape vegetală. Necesitatea momentului istoric imediat cerea o „Românie fanatică", pentru că doar „fanatizarea României" i-ar mai putea aduce transfigurarea[6]:

---

[1] *Ibidem*, p. 19.

[2] *Ibidem*, p. 108.

[3] *Ibidem*, p. 77.

[4] Demonstrația Martei Petreu din volumul *Un trecut deocheat...*, capitolul „Filosofii paralele: Lovinescu și Cioran", pp. 152-172, este cât se poate de concludentă.

[5] Vezi *ibidem*, pp. 235-236.

[6] Cioran, *Schimbarea la față...*, pp. 46-48.

> „Dictatura, spunea el, are cultul forței. O țară amorțită nu poate fi desmeticită decât prin forță. Apologeții democrației numesc libertate o stare care în fond nu e decât pasivitate, marasm și indiferență."[1]

În 1937, Cioran era destul de lucid ca să afirme că „În hitlerism *cazi*. Și așa cazi în orice curent de mase cu tendințe dictatoriale"[2], dar, în același timp, considera dictatura necesară pentru România momentului istoric respectiv, deși nu se arăta entuziasmat „teoretic" de ea când afirma, în același an:

> „... dictatura poate constitui o *necesitate*, dar nu o *evidență*. Este vorba să te hotărăști în timp și nu să optezi pentru o soluție supraistorică. Una este a vorbi de dictatură ca salvare a României și alta ca formă în genere. De aceia, îmi este imposibil să am un entuziasm teoretic pentru dictatură, deși o cred singura ieșire a României. Cine nu crede în roadele spiritului dictatorial se înstrăinează de viitorul apropiat al acestei țări"[3].

Și, într-adevăr, avea dreptate. După numai doi ani, dictatura avea să pună stăpânire pe România pentru mai bine de o jumătate de secol...

Cioran se gândea la o dictatură care să fie o „revoluție permanentă"[4], idee aparținând extremei stângi, și în același timp care să se realizeze cu asentimentul poporului pentru a fi cu adevărat creatoare[5]. Ce oameni și-ar fi putut da asentimentul pentru un asemenea regim? Uitând de scena politică europeană, dominată de manifestări totalitare (hitlerismul german, fascismul italian, bolșevismul rus), Cioran consideră că spre dictatură aspriră plebea „eternă și iresponsabilă"[6] și scepticii (incapabili să se decidă

---

[1] Cioran, „Dictatura și problemele tineretului", în *Vremea*, anul VII, nr. 358, 7 octombrie 1934, p. 3.

[2] Cioran, „În preajma dictaturii", în *Vremea*, anul X, nr. 476, 21 februarie 1937, p. 3.

[3] *Ibidem.*

[4] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 191.

[5] Cioran, „Despre o altă Românie", în *Vremea*, anul VIII, nr. 376, 17 februarie 1935.

[6] Cioran, „Renunțarea la libertate", *art. cit.*

pentru vreo valoare anume); ambele categorii vor să se abandoneze „unui curent de opinii creiat de energia și de imperialismul dictatorial”[1], dintr-un soi de incapacitate, care pentru poporul român era, în ochii lui Cioran, regula. Evidența că regimul democratic trebuie să dispară i se părea a fi de ordinul banalității: „Că pentru viitor, democrația trebue distrusă, pentruca România să nu dispară, este o banalitate, iar nu un imperativ”[2], spunea în *Schimbarea la față*... Cu toate acestea, așa cum am arătat mai sus, nu entuziasmul *teoretic* îl făcea să susțină dictatura, ci utilitatea ei pentru ca România să devină o țară puternică. De aceea, Cioran a avut chiar cuvinte mai puțin dure la adresa democrației românești, pe care a considerat-o, însă, epuizată. Pe de altă parte, și faptul că regimul democratic permitea străinilor să-i „încalece” pe români „într-un mod uluitor”[3] l-a făcut să opteze pentru varianta care, în istorie, îi va invalida lui Cioran, profețiile de mărire.

Împotriva străinilor

Cuvintele din *Schimbarea la față a României* scrise împotriva străinilor, în special a evreilor și a ungurilor, l-au urmărit pe Cioran întreaga viață. Faptul că, din ediția Humanitas, filosoful a eliminat textele compromițătoare, spune destul despre teama celui care, deși își schimbase de mult atitudinea, devenind el însuși *străin*, nu înceta să se considere amenințat.

Față de problema străinilor, Cioran are o atitudine ambivalentă: acceptă că ne-au dominat de-a lungul istoriei, deci „este o lipsă de instinct național a nu-i urî și a nu-i elimina”[4], dar în același timp nu poate să nu rămână lucid în fața deficiențelor românești: „*Dacă am elimina pe toți streinii, problema Româ-*

[1] *Ibidem.*
[2] Cioran, *Schimbarea la față*..., p. 190.
[3] *Ibidem*, p. 146.
[4] *Ibidem*, p. 128.

niei n-ar fi mai puțin gravă"[1]. Vinovăția, așadar, trebuie distribuită, fapt pe care naționalismul românesc refuză să-l aplice, făcând din antisemitism principalul fundament al existenței sale. Or evreii „cel mult *au amânat* ceasul solemn al istoriei României", ei nefiind „cauza mizeriei noastre, a mizeriei noastre de totdeauna"[2].

Pentru tânărul filosof, acest aspect al naționalismului românesc îi vădește îngustimea de viziune; de fapt, fundamentele lui ar trebui să fie „dorința de răzbunare a somnului nostru istoric", un „gând mesianic" și „voința de a face istorie"[3]. Având o atitudine eronată, naționaliștii români dovedesc că au uitat România de dragul specificului național; vorbind despre obsesia antisemită, Cioran afirmă:

> „Trebuie recunoscut că polemica s-a născut din sânul naționaliștilor, cari suferind de obsesia specificului românesc, au uitat de România. De altfel, naționalismul românesc a fost aproape totdeauna reacționar, adică n-a iubit niciodată România în sensul ei ideal și în finalitatea ei ultimă; în loc să-și fi pus întrebarea: *ce trebuie să devină România*, ei nu s-au întrebat decât ce *trebuie să rămână*."[4]

Criticile aduse acestui naționalism sunt lovinesciene și pot fi rezumate la următoarele puncte[5]: este evoluționist, iar nu revoluționar, sentimentalist și nu dinamic și, totodată, reacționar — datorită tradiționalismului, indiferenței la problema sărăciei și xenofobiei. Prezența ideilor de stânga, în special ideea că după revoluția rusă, fără justiție socială naționalismul e „reacționar" și „imposibil", precum și ditirambii la adresa lui Lenin –„Lenin a salvat naționalismul", el este „prototipul omului politic al vremilor viitoare"[6] — dovedesc că implicarea lui Cioran în extre-

[1] *Ibidem*, p. 128.
[2] *Ibidem*, p. 129.
[3] *Ibidem*, p. 129.
[4] *Ibidem*, p. 102.
[5] Vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, pp. 159-169.
[6] Cioran, *Schimbarea la față...*, p. 127.

ma dreaptă a fost conjuncturală și atipică, deși nu lipsită de sinceritate și, desigur, nici lipsită de vinovăție.

Cuvintele despre evrei ca și cele despre unguri sunt marcate, fatalmente, de ambivalență. Paradoxalul Cioran *simte* deodată dispreț și admirație, în această primă perioadă balanța înclinând înspre cel dintâi sentiment, în vreme ce, în perioada franceză, înspre cel de-al doilea.

Ne vom opri, spre exemplificare, asupra evreilor pentru a le schița, în cele ce urmează, portretul, așa cum apare el la Cioran[1]: evreul e „mai întâi *evreu* și apoi *om*”[2], dovedind un „vampirism” și o „agresivitate” care nu epuizează totuși misterul acestei rase; își alimentează ardența interioară din ură, dar a dat exemple „inadmisibile” de iubire (fapt numit de Cioran „sfințenie compensatoare”[3]); rasa evreiască reprezintă „blestemul istoriei”[4] și nu există pentru ea decât soluții locale; sunt trădători potențiali fiindcă nu participă la problemele națiunii în mijlocul căreia trăiesc[5]; nu au un „acasă” și nu cunosc tragedia înstrăinării; nefiind legați de peisaj, „sensibilitatea cosmică le e străină”; blestemați de divinitate, au o unicitate numai a lor, refractară oricărei asimilări; pot perverti procesele vitale ale unei națiuni și chiar se opun încercărilor de consolidare națională și politică[6]; popor longeviv, „dușman mortal al oricărui naționalism”; aplecați către internaționalism (care e acultural) și refuzând universalismul (care e cultural) evreii sunt un factor dezintegrant în raport cu naționalismul; superiori românilor, evreii au stat, spre deosebire de celelalte minorități, „în mijlocul nostru”[7] și nu au mers

[1] Toate trimiterile se fac la capitolul „Colectivismul național” din *Schimbarea la față a României*, pp. 127-151.

[2] *Ibidem*, p. 130. Ideea este similară celei pe care Nae Ionescu o prezintă în prefața la romanul lui Mihail Sebastian, *De două mii de ani*.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*, p. 131.

[6] *Ibidem*, p. 132.

[7] *Ibidem*, p. 143.

paralel cu noi; toleranța față de ei ar însemna „falimentul nostru sigur"; popor cerebral, imbatabil, puternic, antisemitismul nu poate reprezenta decât „cel mai mare elogiu"[1] care i se poate aduce; dacă li s-ar da libertatea absolută „în mai puțin de un an ar schimba și numele țării"[2].

Cioran creionează trăsăturile poporului ales cu o duritate cu atât mai impresionantă cu cât e susținută de un stil care-l va face celebru. Afirmații ca „Dacă aș fi evreu m-aș sinucide pe loc"[3] sau „Orice om cu cultură istorică trebuie să recunoască cu durere în suflet o axiomă, singura axiomă a istoriei: ultimul popor care va dispărea va fi poporul evreu"[4] au efect și datorită reușitei lor stilistice, cauzată de transgresiunea eticului.

În perioada franceză, după ce se va fi distanțat de extremismul politic către apolitismul de substanță sceptică, Cioran va face din nou, în *Istorie și utopie*, portretul evreilor, de asemenea „ambiguu"[5], însă mai puțin critic care dovedește că „există o singură opinie, ambivalentă, în care, în 1936, predomină respingerea, iar apoi, în 1956 — deci după tragedia evreiască din cel de-al doilea război mondial și după drama personală a deșțărării lui Cioran însuși — admirația și compasiunea"[6].

O discuție asupra vinovăției

La un an după publicarea *Schimbării la față*, Cioran îl roagă pe Eliade să-i facă rost de o bursă pentru a pleca din țară pe motivul imposibilității integrării în mișcarea naționalistă românească.[7] Anul 1937 reprezintă „începutul vindecării de «boa-

[1] *Ibidem*, p. 144.
[2] *Ibidem*, p. 144.
[3] *Ibidem*, p. 132.
[4] *Ibidem*, p. 133.
[5] Vezi și Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 82.
[6] Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, p. 195.
[7] Vezi scrisoarea din 4 aprilie 1937, în *Scrisori către cei de-acasă*, p. 275.

la» românească"[1], vindecare ce în toamna lui 1940 se va dovedi nefinalizată, de vreme ce filosoful, reîntors din Paris, ține la radio o conferință intitulată *Profilul interior al Căpitanului*. Textul este înăbușitor, depășind orice limite: „Căpitanul nu era «deștept», Căpitanul era profund"; el a vrut „să *introducă absolutul în respirația zilnică a României*"; „Pe un plan absolut, dacă ar fi trebuit să aleg între România și Căpitan, n-aș fi ezitat o clipă"; „Cu excepția lui Iisus, nici un mort n-a fost mai prezent între vii"[2] etc. A fost cântecul de lebădă, dacă nu luăm în considerare cele câteva articole până prin 1941, și totodată a reprezentat capul de acuzare pentru cei ce-l declară pe Cioran extremist de dreapta până la sfârșitul vieții.

Dar Cioran s-a distanțat de extremismul politic, către scepticismul apolitic din perioada franceză. Mărturiile sunt nenumărate, iar declarațiile către părinți, că „toate ideile sunt absurde și false", că „nu rămân decât oamenii, așa cum sunt ei, indiferent de origine și credințe" și că „niciodată nu voi mai îmbrățișa o ideologie" sunt cât se poate de elocvente.[3] Apoi *întreaga* atitudine sceptică din această a doua perioadă, incapabilă de fascinația politică, sprijină concluzia că autorul *Schimbării la față a României* a renunțat la extremismul politic.

Cu toate acestea, în ciuda evidențelor, discuția despre vinovăția *continuă* a lui Cioran se prelungește. Că a fost vinovat, rămâne indiscutabil. Dar că ar fi rămas până la sfârșitul zilelor extremist, este deja prea mult. I se contestă lui Cioran dreptul de a se schimba la față[4] și sunt aduse ca argumente dezvinovățirile insuficient de *tari* și considerate neconvingătoare; de asemenea, i se contestă sinceritatea, pe baza faptului că remușcările nu sunt

---

[1] Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, p. 259.

[2] Cioran, „Profilul interior al Căpitanului", în *Glasul srămoșesc*, Sibiu, anul VI, nr. 10, 25 decembrie 1940.

[3] Aceeași atitudine față de implicarea politică a lui Cioran o găsim și în Gheorge Grigurcu, *Breviar Cioran*, pp. 58 *sqq*.

[4] Vezi Valentin Protopopescu, *Cioran în oglindă. Încercare de psihanaliză*, p. 19.

în opera franceză foarte evidente[1], sau sunt aduse în față texte scandaloase din epoca franceză, în care se poate simți nostalgia după totalitarism[2], ori criticile la adresa civilizației, omului, evreilor. Este psihanalizat în afara divanului și inclus în categoria personalităților-limită, cu trăsături de histrionism-isteric și depresiv-melancolice, pentru a fi reținut într-o aceeași atitudine de extremism politic, neschimbat de-a lungul întregii vieți:

> „Emil Cioran nu a trăit nici un *Damasc* în ceea ce privește trecutul lui politic, fiind departe de a cunoaște o adevărată *schimbare la față* de ordin moral. Prin urmare, a rămas integral el însuși, egal cu sine în atitudini, sentimente și idiosincrazii, monoton până la exasperare în idee, spectaculos până la neverosimil în expresie."[3]

Însă toate acestea se fac vinovate de o confuzie, deși au dreptate să susțină un „Cioran în calitate de Cioran", un Cioran neschimbat: confuzia dintre *extremul, excesivul* Cioran și Cioran *extremistul politic*. „În viață, declară filosoful în 1986, m-a fascinat tot ce cade în extreme."[4] De asemenea, explicându-și erorile de tinerețe, spune: „Secretul meu era simplu: n-aveam simțul măsurii"[5].

Dacă luăm în considerare aceste declarații (și câte altele răspândite în întreaga operă!), vom vedea cum distincția pe care o propunem este funcțională, fiindcă poate da seama atât de *extrema sceptică* din perioada maturității, cât și de *extrema vitalistă, anarhistă și nihilistă exprimată în extremismul politic* din perioada tinereții. Cioran a fost și a rămas până la capăt un excesiv, un extrem, dar această trăsătură temperamentală și totodată metafizică *s-a manifestat ideatic diferit* de-a lungul vieții.

---

[1] Vezi *Itinerariile lui Cioran* (1995), dezbatere cu Alain Finkielkraut, Pierre-Yves Boissau și Gabriel Liiceanu, în CIORAN, *Țara mea*.

[2] Vezi, în acest sens, NICOLE PARFAIT, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 97.

[3] VALENTIN PROTOPOPESCU, *Cioran în oglindă: încercare de psihanaliză*, pp. 211-212.

[4] Convorbirea cu FRITZ J. RADDATZ, în *Convorbiri cu Cioran*, p. 167.

[5] CIORAN, „Notă introductivă" la *Singurătate și destin*, p. 7.

Cu alte cuvinte, *extremul Cioran*, cel pentru care excesul modulează majoritatea faptelor de limbaj, este diferit și anterior *extremistului Cioran*, acesta din urmă aflându-se pe același plan cu scepticul, nihilistul sau vitalistul Cioran. În toate aceste cazuri *avem de-a face cu un scriitor* care, în calitate de scriitor, își arogă dreptul de a se manifesta cu iresponsabilitate, abandonându-se voluptos, de dragul stilului, atitudinii extreme/excesului.[1]

În ce privește, așadar, implicarea politică din perioada tinereții, suntem nevoiți să recunoaștem că, în acord cu textele publicate atunci, Cioran rămâne un mare vinovat; în același timp însă, a nu observa că nota *extremistă* din textele franțuzești este mai degrabă *marca extremului* Cioran, a excesivului, a celui pentru care stilul este neîncetat afirmat și susținut de frecventarea excesului, înseamnă a împinge acuzația prea departe. Fiindcă a nu-l crede pe cuvânt, în ciuda tuturor dovezilor, că se află pe drumul grecului Pyrrhon, chiar dacă uneori se aseamănă unui Pyrrhon dezlănțuit, înseamnă a-i face un orbitor proces de intenție.

---

[1] Ion Dur sugera că aventura extremistă a lui Cioran ar ține de o atitudine predominant estetică (Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, pp. 186-191).

XI. CONCLUZII

Puține sunt cărțile dedicate gândirii cioraniene care să pornească de la textele lui Cioran și nu de la „pretextul Cioran". Această a doua atitudine, mult mai ades întâlnită, este profitabilă și rodnică tocmai în virtutea faptului că, vorbind despre interioritatea proprie, Cioran vorbește despre interioritatea noastră. El poate deveni un fel de înțelegere de sine sau un punct de plecare în înțelegerea problemelor care ne macină, altfel spus se poate transforma într-un catalizator pentru propriile considerații, iluminări, prăbușiri. În cele de mai sus am încercat să evităm această ispită și să ne păstrăm în orizontul analizei textelor cioraniene, alungând ocaziile de dezăgăzuire a propriei creativități, pentru a-l putea înțelege mai bine. Nu știm dacă, ajunsă în acest punct final, încercarea noastră a reușit. Este dificil să susții că „l-ai înțeles pe Cioran", de vreme ce hermeneuticile pot fi multiple, concurente, contradictorii sau complementare, cu atât mai mult cu cât în cauză se află unul dintre scriitorii reticenți la sistem. Ambiția demersului nostru a fost aceea de a ne ține aproape de texte, în încercarea de a descoperi spiritul lor, fără a ne îndelunga foarte mult pe cărări proprii.

Cum s-ar prezenta acum, după cele spuse, portretul lui Cioran? Răspunsul nostru, în urma cercetării de față, este următorul: *Cioran este un stilist și totodată un gânditor în care excesul se manifestă aproape categorial, fie că neagă, fie că afirmă, fie că nu reușește să se decidă (atitudine de asemenea excesivă) pentru una din extremele care-l asaltează cu neîmpăcare.* Dar nu este această concluzie ea însăși excesivă? Nu-l unilateralizează ea pe gânditorul din Rue de l'Odéon, dovedind că excesul aparține mai

curând exegetului, decât autorului comentat? La o asemenea întâmpinare se poate răspunde printr-o demonstrație de reducere la absurd. Să presupunem, așadar, că nu excesul este punctul arhimedic al gândirii cioraniene și să încercăm să-l eliminăm. Ce mai rămâne atunci, în urma acestei înlăturări, din formulele cioraniene, din *stilul* lor atât de apreciat, din insolența și teribilismul lor? Mă tem că nu mare lucru. Operația e mortală și în urma ei Cioran, scriitorul, se aneantizează. *Ergo*, excesul este pentru gânditorul nostru dominanta esențială, fără de care e cu neputință a-l înțelege.

Să recapitulăm așadar. Am trecut în revistă principalele teme ale gândirii cioraniene, nu pentru a face o cartografiere completă a lor, ci pentru a surprinde acea *atitudine esențială* din care se ivesc: excesul. Acesteia i-am dedicat un capitol întreg, pentru a-i justifica importanța, pentru a-i sesiza cele trei sensuri principale și pentru a-i descrie premisele. Trei au fost înțelesurile principale pe care le-am identificat: (a) înțelesul *peratologic*, care înseamnă limită, paroxism, ieșire din cadrele obișnuite în direcția iraționalității extatice sau a detașării sceptice; (b) polarizarea între două extreme, în care fiecare dintre ele poate funcționa după logica extremei peratologice descrise mai sus; această polarizare impune ca apariția unui termen să implice în mod necesar apariția celui de-al doilea, într-o concomitență care la Cioran a îmbrăcat chipul paradoxului, al contradicției susținute, al antinomiei; (c) indecizia, pendularea neîncetattă între cei doi termeni polari, fără a putea să se fixeze în unul dintre ei, instaurând acel exces al medietății, al rămânerii între, al suspendării în nehotărâre.

Aceste trei înțelesuri s-au regăsit, toate sau numai unele dintre ele, ori de câte ori am analizat principalele teme cioraniene: scrisul, gândirea, viața, omul, suferința, moartea și sinuciderea, Dumnezeu și religia, implicarea politică. De fiecare dată contradicțiile care păreau insurmontabile, au putut fi înțelese în momentul în care au fost explicate ca manifestări multiple ale uneia și aceleiași atitudini fundamentale, excesul. Acesta este cel

pretutindeni prezent în gândirea lui Cioran, cel al cărui concept a adunat în sine contradicțiile care altfel, la nivelul operei, ar fi rămas inexplicabile.

Mai mult decât atât, exegeza noastră a oferit o soluție coerentă în discuția asupra vinovăției politice a lui Cioran, în măsura în care, distingând între *extremul* Cioran (cel al „categoriei" excesului) și *extremistul* Cioran (cel al angajării politice), am putut observa că acele afirmații, care în perioada franceză păreau a confirma existența extremismului politic din tinerețea gânditorului, s-au dovedit, în lumina acestei distincții, a releva de exces și nu de o neîncetată implicare politică de partea extremei drepte.

De aceea, în măsura în care demersul de față luminează într-un fel ingrat, căci sistematic, ideile unuia dintre cei mai antisistematici gânditori pe care i-a dat secolul XX, prin această idee a excesului, studiul nostru poate fi considerat ajuns la final.

BIBLIOGRAFIE

Bibliografie principală

Cărți

Cioran, *Pe culmile disperării* (1934), Ed. Humanitas, București, 1990.

Cioran, *Cartea amăgirilor* (1936), Ed. Humanitas, București, 1991.

Cioran, *Schimbarea la față a României*, Ed. Vremea, București, 1936.

Cioran, *Lacrimi și sfinți* (1937), Ed. Humanitas, București, 1991.

Cioran, *Amurgul gândurilor* (1940), Ed. Humanitas, București, 1991.

Cioran, *Tratat de descompunere* (1949), traducere de Irina Mavrodin, Ed. Humanitas, București, 2002.

Cioran, *Silogismele amărăciunii* (1952), traducere de Nicolae Bârna, Ed. Humanitas, București, 1992.

Cioran, *Ispita de a exista* (1956), traducere de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2002.

Cioran, *Istorie și utopie* (1960), traducere de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2002.

Cioran, *Căderea în timp* (1964), traducere de Irina Mavrodin, Ed. Humanitas, București, 1994.

Cioran, *Demiurgul cel rău* (1969), traducere de Irina Bădescu, Ed. Humanitas, București, 1996.

Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut* (1973), traducere de Florin Sicoie, Ed. Humanitas, București, 1998.

Cioran, *Sfârtecare* (1979), traducere de Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 1995.

Cioran, *Exerciții de admirație* (1986), traducere de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2002.

Cioran, *Mărturisiri și anateme* (1987), traducere de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 1994.

Cioran, *Îndreptar pătimaș*, Ed. Humanitas, București, 1991.
Cioran, *Mon Pays / Țara mea*, Ed. Humanitas, București, 1996.
Cioran, *Caiete*, vol. I-III, traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, ediția a II-a, Ed. Humanitas, 2005.
Cioran, *Caietul de la Talamanca*, text ales și prezentat de Verena von der Heyden-Rynsch, traducere din franceză de Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, București, 2000.
Cioran, *Œuvres*, Éditions Gallimard, Paris, 1987.

Cărți de corespondență, convorbiri, publicistică, scrisori

***, *Convorbiri cu Cioran*, Ed. Humanitas, București, 2004.
Boz, Lucian, *Scrisori din exil*, ediție îngrijită și note de Mircea Popa, traduceri de Doru Burlacu, Călin Teutișan și Rozalia Groza, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
Cioran, *12 scrisori de pe culmile disperării*, Dosar Apostrof, ediție de Ion Vartic, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995.
Cioran, *Antropologia filosofică*, ediție și prefață de Constantin Barbu, Ed. Pentagon - Dionysos, Craiova, 1991.
Cioran, *Cioran despre Dumnezeu*, selecția textelor de Aurel Cioran, ediție îngrijită de Vlad Zografi, Ed. Humanitas, București, 1997.
Cioran, *Revelațiile durerii*, eseuri, ediție îngrijită de Mariana Vartic și Aurel Sasu, Ed. Echinox, Cluj, 1990.
Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, text stabilit de G. Liiceanu și Th. Enescu, ediție de Dan C. Mihăilescu, Ed. Humanitas, București, 1995.
Cioran, *Sfârșitul care începe*, publicistică, ediție și prefață de Constantin Barbu, Ed. Pentagon - Dionysos, Craiova, 1991.
Cioran, *Singurătate și destin*, publicistică 1931-1944, ediție de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 1991.

Articole

Cioran, „Aspecte germane”, *Vremea*, an VI, nr. 314, 19 noiembrie 1933, p. 9.

Cioran, „Prin universitatea din Berlin”, *Vremea*, an VI, nr. 316, 3 decembrie 1933, p. 9.
Cioran, „Germania și Franța sau iluzia păcii”, *Vremea*, anul VI, nr. 318, 25 decembrie 1933, p. 7.
Cioran, „Însemnări despre moarte”, *Gândirea*, nr. 4, 1933, pp. 142-14.
Cioran, „Tentația politicului și a jertfei”, *Vremea*, anul VII, nr. 321, 14 ianuarie 1934, p. 1.
Cioran, „Problema etică în Germania”, *Vremea*, anul VII, nr. 324, 4 februarie 1934, p. 2.
Cioran, „Scrisori din München. România în fața străinătății”, *Vremea*, an VII, nr. 335, 24 aprilie 1934, p. 3.
Cioran, „Elogiul profeției”, *Vremea*, an VII, nr. 339, 27 mai 1934.
Cioran, „Impresii din München. Hitler în conștiința germană”, *Vremea*, anul VII, nr 346, 15 iulie 1934.
Cioran, „Dictatura și problemele tineretului”, *Vremea*, anul VII, nr. 358, 7 octombrie 1934, p. 3.
Cioran, „Despre o altă Românie”, *Vremea*, anul VIII, nr. 376, 17 februarie 1935, p. 3.
Cioran, „Ce trebuie să devină România”, *Vremea*, anul IX, nr. 436, 10 mai 1936, p. 6.
Cioran, „Este Italia o mare putere?”, *Vremea*, anul IX, nr. 439, 31 mai 1936.
Cioran, „Conștiința politică a studențimii”, *Vremea*, anul IX, nr. 463, 15 noiembrie 1936, p. 3.
Cioran, „În preajma dictaturii”, *Vremea*, anul X, nr. 476, 21 februarie 1937, p. 3.
Cioran, „Renunțarea la libertate”, *Vremea*, anul X, nr. 480, 21 martie 1937, p. 3.
Cioran, „Profilul interior al Căpitanului”, *Glasul strămoșesc*, Sibiu, anul VI, nr. 10, 25 decembrie 1940.
Cioran, „Mihail Eminesco”, *Comoedia*, 16 janvier 1943, acum în *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 25-26.

Bibliografie secundară

Cărți

***, *Approches critiques*, vol. VI, textes réunis par Eugène Van Itterbeek, Ed. Universității „Lucian Blaga"/Éd. Les Sept Dormants, Sibiu/Leuven, 2005.

***, *Approches critiques*, vol. V, textes réunis par Eugène Van Itterbeek, Ed. Universității „Lucian Blaga"/Éd. Les Sept Dormants, Sibiu/Leuven, 2004.

***, *Lectures de Cioran*, textes réunis par Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, L'Harmattan, Paris, 1997.

***, *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, Humanitas, București, 1998.

***, *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Cluj, Ed. Dacia, 1992.

***, *Națiunea română*, antologie, îngrijire de text, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1999.

Acterian, Arșavir, *Cioran, Eliade, Ionescu*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2004.

Acterian, Arșavir, *Jurnalul unui pseudo-filosof*, Ed. Cartea Românească, București, 1992.

Acterian, Arșavir, *Privilegiați și năpăstuiți*, Ed. Institutul European, Iași, 1992.

Acterian, Jeni, *Jurnalul unei ființe greu de mulțumit*, ediție de Doina Uricariu, Ed. Humanitas, București, 1991.

Alexandrescu, Sorin, *Paradoxul Român*, Ed. Univers, București, 1998.

Antonesei, Liviu, *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

Antonesei, Liviu, *Nautilus*, Ed. Cronica, Iași, 1998.

Bălan, George, *În dialog cu Emil Cioran*, Ed. Cartea Românească, București, 1996.

Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol. 9, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Ed. Minerva, București, 1985.

Blaga, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, în *Opere*, vol. 8, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Ed. Minerva, București, 1983.

Boilă, Zaharia, *Amintiri și considerații asupra mișcării legionare*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2002.

Bollon, Patrice, *Cioran l'hérétique*, Éd. Gallimard, Paris, 1997.

Buciu, Marian Victor, *E.M. Cioran. Despărțirea continuă a autorului cel rău*, ediția a II-a, Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2005.

Călinescu, G., *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ed. Minerva, București, 1982.

Cernica, Viorel, *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei românești interbelice*, Mihai Dascal Editor, București, 1999.

Ciachir, Dan, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Ed. Institutului European, Iași, 1994.

Ciocârlie, Livius, *Caietele lui Cioran*, Ed. Humanitas, București, 1999.

Ciudin, Cristina, *La passion de la souffrance chez Dostoïevski et Cioran*, Ed. Verus, București, f. a.

Comarnescu, Petru, *Pagini de jurnal*, I-III, ediție de Traian Filip, Mircea Filip și Adrian Munțiu, prefață de acad. Dan Grigorescu, Ed. Noul Orfeu, București, 2003.

Constantinescu, Doina, *Cioran și provinciile melancoliei*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2003.

Constantinescu, Doina, *Emil Cioran, melancolie și poesis*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2003.

Constantinescu, Doina, *Poetica melancoliei la Cioran*, Sibiu, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2003.

Crainic, Nichifor, *Zile albe, zile negre. Memorii*, ediție îngrijită de Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, București, 1991.

Deaconescu, Ion, *Cioran sau mântuirea prin negare*, Ed. Europa, Craiova, 1998.

Deaconescu, Ion, *Dacă m-aș fi aruncat în Sena*, Ed. Europa, Craiova, 2000.

Dodille, Norbert; Liiceanu, Gabriel (ed.), *Lectures de Cioran*, Ed. L'Harmattan, Paris/Montréal, 1997.

Drăghicescu, D., *Din psihologia poporului român*, studiu introductiv Virgil Constantinescu-Galiceni, îngrijire de ediție și note de Elisabeta Simion, Ed. Albatros, București, 2003.

Dubuisson, Daniel, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, traducere de Lucian Dinescu, Ed. Polirom, Iași, 2003.

Dur, Ion, *De la Eminescu la Cioran*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1996.

Dur, Ion, *Hîrtia de turnesol*, Ed. Saeculum, București, 2000.
Eliade, Mircea, *Profetism românesc*, vol. I-II, Ed. „Roza Vînturilor", București, 1990.
Ghinea Vrancea, Simion, *Mircea Eliade și Emil Cioran în tinerețe*, Ed. Elisavaros, București, 1998.
Gorgoi, Lucia, *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelică*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj, 2000.
Grigurcu, Gheorghe, *Breviar Cioran*, Ed. Limes, Cluj, 2007.
Hügli, Anton; Lübcke, Paul (coordonatori), *Filosofia în secolul XX*, vol. 1-2, traducere de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, Ed. All, București, 2003.
Ianoși, Ion, *O istorie a filosofiei românești*, Ed. Apostrof, Cluj, 1996.
Ianoși, Ion (coord. gen.), *Dicționarul operelor filozofice românești*, Ed. Humanitas, București, 1997.
Ibrăileanu, G., *Spiritul critic în cultura românească*, Ed. Litera, Chișinău, 1998.
Ionescu, Nae, *Curs de metafizică*, Ed. Humanitas, București, 1995.
Ionescu, Nae, *Roza vânturilor*, Ed. „Roza vânturilor", București, 1990.
Ionescu, Nae, *Teologia*, ediție, introducere și note de Dora Mezdrea, Deisis, Sibiu, 2003.
Ioniță, Florin, *Viața și opera lui Emil Cioran*, Ed. R.A.I. - Imprimeria Coresi, București, 1998.
Iordache, Aurelia, *Cioran, Noica, Zarifopol, Steinhardt*, Ed. Sarmis, Craiova, 1992.
Jaudeau, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, Paris, 1990.
Kluback, William; Finkenthal, Michael, *Ispitele lui Cioran*, traducere și note de Adina Arvatu, C. D. Ionescu și Mihnea Moise, Ed. Univers, București, 1999.
Liiceanu, Gabriel, *Despre limită*, Ed. Humanitas, București, 1994.
Liiceanu, Gabriel, *Epistolar*, Ed. Humanitas, București, 1987.
Liiceanu, Gabriel, *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran; Apocalipsa după Cioran*, ediția a II-a, Ed. Humanitas, București, 2001.
Lovinescu, E., *Istoria civilizației române moderne* (1925), vol. I-III, Ed. Minerva, București, 1992.
Lovinescu, Monica, *La apa Vavilonului*, vol. I-II, Ed. Humanitas, București, 1999/2001.
Marin, Vasile, *Crez de generație*, Ed. Majadahonda, București, 1997.
Mattheus, Bernd, *Cioran. Portrait eines radikalen Skeptikers*, Mathes & Seitz, Berlin, 2007.

Miculescu, Sergiu, *Cioran – Ionescu: face à face*, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2005.
Mihăilescu, Dan C., *Scriitorincul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
Modreanu, Simona, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, Ed. Junimea, Iași, 2003.
Mureșan, Adrian, *Hristos nu trage cu ochiul*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006.
Muscă, Vasile, *Încercare asupra gândirii românești*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2002.
Mutti, Claudio, *Penele Arhanghelului. Intelectualii români și Garda de Fier*, ediție îngrijită și postfață de Răzvan Codrescu, traducere de Florin Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 1997.
Necula, Ionel, *Căderea după Cioran*, Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2005.
Necula, Ionel, *Cioran. De la identitatea popoarelor la neantul valah*, Ed. Saeculum I.O., București, 2003.
Necula, Ionel, *Cioran. Scepticul nemântuit*, Ed. Demiurg, Tecuci, 1995.
Negoițescu, Ion, *Istoria literaturii române*, vol. I (1800-1945), Ed. Minerva, București, 1991.
Olteanu, Dan, *Mistica metafizică la Cioran*, Ed. Helicon, Timișoara, 1996.
Onțeluș, Dan-Gabriel, *Emil Cioran, un exeget liric al căderii*, Ed. Junimea, Iași, 2000.
Ornea, Z., *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1995.
Ornea, Z., *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Ed. Eminescu, București, 1980.
Paler, Ioan, *Introducere în opera lui Emil Cioran*, Ed. Paralela 45, Pitești, 1997.
Pandrea, Petre, *Memoriile mandarinului valah*, Ed. Albatros, București, 2000.
Parfait, Nicole, *Cioran ou le défi de l'être*, Éditions Desjonqueres, Paris, 2001.
Petreu, Marta, *Filosofii paralele*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005.
Petreu, Marta, *Ionescu în țara tatălui*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2001.
Petreu, Marta, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României”*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Ed. Institutului Cultural Român, București, 2004.

Protopopescu, Valentin, *Cioran în oglindă. Încercare de psihanaliză*, Ed. Trei, București, 2003.

Rădulescu, Carmen-Ligia, *Emil Cioran, conștiința ca fatalitate*, Ed. Recif, București, 1994.

Rădulescu-Motru, C., *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol I, București, 1936.

Reschika, Richard, *Introducere în opera lui Cioran*, traducere de Viorica Nișcov, Ed. Saeculum I.O., București, 1998.

Ricketts, Mac Linscott, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, vol. I-II, în românește de Virginia Stănescu, Mihaela Gligor, Olimpia Iacob, Irina Petraș și Horia Ion Groza, Criterion Publishing, București, 2004.

Savater, Fernando, *Eseu despre Cioran*, traducere din spaniolă de Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 1998.

Schulte-Thoma, Friedgard, *Pentru nimic în lume. O iubire a lui Cioran*, traducere din germană de Nora Iuga, EST-Samuel Tastet Éditeur, București, 2005.

Simion, Eugen, *Cioran, Noica, Eliade, Mircea Vulcănescu*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.

Simion, Eugen, *Fragmente critice*, vol. IV, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.

Simion, Eugen, *Scriitori români comentați: Emil Cioran*, Ed. Recif, Craiova, 1994.

Sebastian, Mihail, *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*, Ed. Hasefer, București, 2003.

Sebastian, Mihail, *Jurnal, 1935 – 1944,* Ed. Humanitas, București, 1996.

Stan, Emil, *Cioran. Filosofia ca singurătate*, Ed. Paideia, București, 2000.

Stan, Emil, *Cioran. Vitalitatea renunțării*, Ed. Institutul European, Iași, 2005.

Stănescu, Gabriel, ed., *Nae Ionescu în conștiința contemporanilor săi,* crestomație de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, București, 1998.

Stolojan, Sanda, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, traducere de Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1996.

Stolojan, Sanda, *Ceruri nomade: jurnal din exilul parizian: 1990-1996*, traducere de Micaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1999.

Țincu, Bucur, *Apărarea civilizației*, ediție îngrijită și prefață de Marta Petreu, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2000.

Țurcanu, Florin, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, traducere din franceză de Monica Anghel și Dragoș Dodu, cu o prefață de Zoe Petre, Ed. Humanitas, București, 2005.

Vartic, Ion, *Cioran naiv și sentimental*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2000.

Vasiliu-Scraba, Isabela, *În labirintul răsfrângerilor*, cuvânt înainte de Ion Papuc, Ed. Star Tipp, Slobozia, 2000.

Volovici, Leon, *Ideologia naționalistă și „problema evreiască" în România anilor '30*, Ed. Humanitas, București, 1995.

Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1991.

Vulcănescu, Mircea, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Ed. Humanitas, București, 1992

Vulcănescu, Mircea, *Tînăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sînt și ce vor tinerii români?*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Compania, București, 2004.

Zaciu, Mircea; Papahagi, Marian; Sasu, Aurel (coordonatori), *Dicționarul scriitorilor români* I (A-C), Ed. Fundației Culturale Române, București, 1995.

Zelea-Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, Ed. „Totul pentru Țară", Sibiu, 1936.

Zeletin, Ștefan, *Burghezia română*, Ed. Humanitas, București, 1991.

Articole

Antonesei, Liviu, „Le moment Criterion - un modele d'action culturelle", în vol. coord. de Al. Zub, *Culture and Society*, Ed. Academiei, București, 1985.

Aslam, Constantin, „Emil Cioran — gândirea vie și respingerea terțului hermeneutic", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 97-101.

Astier, Ingrid, „De l'inconvénient d'être « je ». Diffraction de l'identité et parole fragmentaire", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 189-201.

Bălu, Ion, „Percepția timpului în viziunea lui Cioran", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 73-76.

Boué, Simone, „Interview", în *Lectures de Cioran*, textes réunis par Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, L'Harmattan, Paris, 1997.

Cazan, Gh. Al., „Cioran în fața incriminării totalitariste", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 102-106.

Cântec, Oltița, „Voyage théâtral dans la mémoire (perdue) d'Émile Cioran", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 228-234.

Cernica, Viorel, „Poeme despre teama de neant a lui Emil Cioran", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 107-111.

Cioran, Aurel; Liiceanu, Gabriel; Radu, Tania, „Despre Emil Cioran — «Scrisori către cei de-acasă»", *Viața Românească*, nr. 6-7, 2005, anul C (100), iunie-iulie, pp. 55-64.

Comarnescu, Petru, „Caracteristicile tinere generații românești", *Vremea*, 25.XII.1932.

Dauzat, Pierre-Emmanuel, „Cioran et Gary :lectures croisées", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 158-164.

Demars, Aurélien, „L'homme sans destinées", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 100-106.

Diaconu, Marin, „Emil Cioran - filosof reprezentativ pentru români ?!", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 90-91.

Diaconu, Marin, „În căutarea unei identificări a lui Emil Cioran prin George Bălan", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 133-135.

Drăgan, Simona, „Cioran et la « Jeune Génération »", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 90-99.

Dur, Ion, „Cioran, conform cu originalul", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 76-78.

Dur, Ion, „Le tragique chez le jeune Cioran", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 22-30.

Eliade, Mircea, „Tendințele tinerei generații", în *Vremea*, 25.XII.1932.

Enăchescu, Oana-Georgiana, „«Cazul» Cioran", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 139-140.

Fotache, Oana, „Living On the Border : Ethnicity and Exile with Cioran and Gombrowicz", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 165-176.

Geană, Gheorghiță, „O fericită întrupare a spiritului românesc: Mircea Vulcănescu", prefață la Mircea Vulcănescu, *Războiul pentru întregirea neamului. Dimensiunea românească a existenței*, Criterion Publishing, București, 2002.

Geană, Gheorghiță, „Reflexele afirmative ale apofatismului cioranian", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 79-82.

Grigoriu, Brândușa, „La diplomatie du gémissement. Cioran et ses amertumes sous le jour de la pragmatique", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 202-213.

Halmaghi, Ion, „«El a avut dreptate»", dialog realizat cu Nicolae-Mihail Barbu, *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 117-125.

Itterbeek, Eugène van, „Cioran, lecteur de Kant", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 127-134.

Ladjali, Cécile, „Dame Décadence, ou la petite fiancée de Cioran", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 214-221.

Leppers, Ger, „La séxualité et la prostitution dans l'univers cioranien", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 221-227.

Luehti, Ariane, „La négation du système chez E.M. Cioran", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 177-188.

Nicorescu, Liliana, „Les masques de Cioran", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 67-76.

Maftei, Mara Magda, „România între delir și imbecilitate", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 87-89.

Manea, Norman, „Felix culpa", în *Despre clovni. Dictatorul și artistul*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.

Marinescu, Monica, „Emil Cioran în fața neantului valah", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 128-130.

Mihăilescu, Dan C., „Călătorie cu anatema", *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 1-2/1988, acum în *Scriitorincul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 45-54.

Mihăilescu, Dan C., „Generația '27 atunci și acum", *Cuvântul*, anul XI (XVI), nr. 3 (333), martie, 2005.

Mihăilescu, Dan C., „Grumpy și «neantul valah»", *Contrapunct*, nr. 20/ 18 mai 1990, acum în *Scriitorincul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 61-67.

Mihăilescu, Dan C., „La Paris, cu silogismele amărăciunii", România literară, nr. 49/6 decembrie 1990, acum în, *Scriitorincul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 55-60.

Mihăilescu, Dan C., „O familie de cuvinte", *Contrapunct*, nr. 44/1 nov. 1991, acum în, *Scriitorincul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 73-79.

Mihăilescu, Dan C., „Omul gotic și fără scăpare", *România literară*, nr. 15/11 aprilie 1991, acum în, *Scriitorincul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 68-72.

Mihăilescu, Dan C., „Mircea Eliade made in U.S.A.", în *România literară*, nr. 7/15 febr. 1990.

Mihăilescu, Florin, „Dubla creativitate", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 72-73.

Mincu, Marin, „Corespondență cu Emil Cioran", în *Viața Românească*, nr. 6-7, 2005, anul C (100), iunie-iulie, pp. 37-54.

Modreanu, Simona, „Cioran et la « dilatation du doute »", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 150-157.

Murvai, Kuno Peter, „E.M. Cioran et les « liaisons dangereuse » des années 1930 : le « neant » roumain", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 77-89.

Necula, Ionel, „Cioran - între literatură și filozofie", în *Viața Românească*, nr. 6-7, 2005, anul C (100), iunie-iulie, pp. 65-72.

Niculescu, Dan, „Despre un Cioran așa cum nu-l cunoaștem", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, p. 136.

Pană, Laura, „O sinteză biobibliografică și tematică", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 131-132.

Papuc, Ion, „Emil Cioran și mișcarea legionară", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 92-94.

Patapievici, H.-R., „E.M. Cioran: entre le «démon fanfaron» et le «barbare sous cloche»", în *Lectures de Cioran*, L'Harmattan, Paris, 1997.

Petreu, Marta, „Le problème juif dans l'oeuvre roumaine de Cioran", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 52-66.

Petrescu, Lăcrămioara, „Cioran. L'Insomnie du Christ", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 111-116.

Poirot-Delpech, Bertrand, „Cioran et le lait maternel", în *Lectures de Cioran*, textes réunis par Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, L'Harmattan, Paris, 1997.

Popescu, Gabriel, „Cioran et Deleuze : « un étrange art des surfaces »", *Euresis*, no. 2, été 2005, pp. 143-149.

Protopopescu, Valentin, „Cioran, one man show", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 95-96.

Savater, Fernando, „21, Rue de l'Odéon", în *Euresis*, no. 2, été 2005, Institutul Cultural Român, pp. 5-11.

Stan, Emil, „Cioran și marginalii", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 112-116.

Stanciu, Teodora, „Cioran. Vitalitatea renunțării", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 137-138.

Stănescu, Gabriel, „Cum poți să fii român?", *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 83-86.

Stolojan, Sanda, „Cioran ou le devoir de cruauté", în *Lectures de Cioran*, textes réunis par Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, Paris, L'Harmattan, 1997.

Turcan, Nicolae, „« Atitudine extremă » și gândire religioasă la E. Cioran", *Analele Universității din Craiova*, Seria Filosofie, nr. 15/2005, Ed. Universitaria Craiova, 2005, pp. 79-84.

Turcan, Nicolae, „Cioran și religia. Partea îngerului", *Tribuna*, nr. 128, 1-15 ian. 2008.

Turcan, Nicolae, „Credința unui sceptic european", *Tabor*, anul II, nr. 2, 2008, pp. 79-89.

Turcan, Nicolae, „Dumnezeul plagiat", *Tribuna*, nr. 135, 16-30 apr. 2008, pp. 21-22.

Turcan, Nicolae, „Eonul dogmatic — o profeție filosofică neîmplinită", în *Filosofie românească și filosofie europeană la Universitatea din Cluj*, vol. I, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007, pp. 54-60.

Turcan, Nicolae, „Excese cioraniene: de la religie în general, la religia proprie", *Tabor*, nr. 6, septembrie 2006, pp. 47-56.

Stănișor, Mihaea-Gențiana, „Noyau romanesques à double facette", *Euresis*, no. 2, été, 2005, pp. 41-51.

Șora, Mihai, „L'autre Cioran", în *Lectures de Cioran*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Șora, Mihai, „Din nou despre Cioran", convorbire realizată de Marin Diaconu și Constantin Aslam, *Viața Românească*, anul C (100), iunie-iulie, nr. 6-7, 2005, pp. 16-19.

Vartic, Ion, „« La Prusse » aux confins de la Kakanie", *Euresis*, no. 2, été, 2005, pp. 31-40.

Zaharia, Constantin, „Erreurs de jeunesse", *Euresis*, no. 2, été, 2005, pp. 12-21.

CUPRINS



Nicolae Turcan s-a născut în 1971 în Soveja (Vrancea). A absolvit Facultatea de Filosofie şi Masteratul de Literatură comparată din cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj. Este doctor în filosofie al aceleiaşi universităţi cu o teză care a stat la baza cărţii de faţă. În prezent, este redactor-şef al publicaţiei *INTER. Revista română de studii teologice şi religioase*.



Autorul constată [...] că despre Cioran s-a spus şi se poate spune orice. Dar adaugă: se poate spune şi ceva pe deasupra, ceva care să poată pune la un loc toate aceste afirmaţii şi judecăţi atât de contradictorii. [...] Numeşte acest lucru, acest factor unificator, „atracţia pentru extreme" – şi cred că nu se înşeală! –, pentru extremele existenţiale, dar şi pentru cele politice, cea din urmă înclinaţie explicând, în opinia mea, cel mai bine până acum, episodicele, dar pasionalele şi halucinantele „admiraţii" cioraniene pentru legionarism, hitlerism, fascismul italian etc. Cred, de altfel, că este prima oară când înţeleg cât de cât atracţia pe care au putut-o exercita asupra tânărului Cioran, un om atât de cultivat, de inteligent, de anarhic şi de „nevrozat", nişte plăsmuiri nu doar în mod evident aberante, ci şi foarte liniare, foarte puţin subtile.

LIVIU ANTONESEI

Prin lucrarea de faţă, exegeza cioraniană se îmbogăţeşte cu un autor şi cu un titlu remarcabil, de referinţă. Cartea cucereşte prin perspectiva originală, prin coerenţa părţilor în cadrul întregului, prin forţa calmă de persuasiune în argumentare, prin armonia spiritului de analiză cu cel de sinteză, prin frumuseţea scriiturii. Mai presus încă, ea are efectul de a consacra în autor un tânăr cu o autentică vocaţie filosofică.

GHEORGHIŢĂ GEANĂ

Buna stăpânire a operei lui Cioran, capacitatea de analiză şi de sinteză, supleţea de gândire bine obiectivată în scris sunt remarcabile.

MARTA PETREU

